





الحمدلله رب العالمين



بسم الله الرحمن الرحيم

٢٠٥

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار • وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار •
نحمدك حمدا نضرت في رياض القدس زهراته • وانتشرت في محافل الانس نفحاته •
ونصلي على من رقي فوق ما يسعه الافهام • واوتي ما لا يحيط به الاوهام • وعلى آله
الذين هم كسفينة نوح من ركبها نجا • واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى •
وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان الشرح العقائد
النسفية للملك الفهام • والقرم الهمام • العالم الرباني سعد الملة والدين التفتازاني •
لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر بالقبول • وتناولته ايدي القبول • فاما طواعنه
الغواشي • وكتبوا عليه الحواشي • ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق والالمعي المدقق •
للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر • وسهرت لاجله
اعين الدياجي لكن ما اتوا بما هو سر دالغيل او يشفي العليل • لما ان ابكاره ابية
عن خطبة كل عازب • ومخدراته محتجبة لا تجلي بكل طالب • فصرفت برهة من
عنفوان الشباب في حل مبانيه • وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه •

فقيدت اوابده • واستشوارده • وحققت مقاصده • وبينت مصادره
وموارده • اخذا لضبع القاصرين • ومجيبا عن شبهة الناظرين • فجاء بحمد الله موافقا
للمأمول • وتم بعون الله مطابقا للمسئول • ثم الحقته بخزانة من تقلد بالايالة كواهل
الاحرار • وازال بكرمه الضنة عن ازمان عمر رباع الخافقين بحسن معدلته وشمل
شمل الخلائق بلطف سلطنته • وهو النير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة والسعد
الاكبر المسعود بتاج الخلافة • مالك رقاب الملوك • الجامع بين السلطنة والسلوك
مؤسس مقاصد الفضل والعلم • ومرصص قواعد الجود والحلم • مجاهد الكفرة العتاة
في الله حق الجهاد • وجاعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد • وجو مين بقذف
النبال وارماح الهواطل • منصالها نعف فلحاه الحق وزهق الباطل • مربي العلماء
والصلحاء • حامي الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله الاله المجازي ابو المظفر
شهاب الدين شاه جهان بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين
بالتربية والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل
الذي هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته • والعناية الوثقى من
دولته • ولقد ناسبني بهدايته في جميع الاحوال حتى نودي من وراء سرادقات
الجلال • ما اوتي احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اوتيت فهو الملك
الولي القائم على الغيب المجتهدي والا وحدي المستعد بترويج الدين الاحمدي
من التجأ الى جنابه فقد فاز شرفا عليا • ومن صدف عنه لم يجد نصيرا ولا وليا •
لا زال عتبته ملتزم الاكابرة • وسدته ملثم شفاه الجبابرة • اللهم يا لطيف
بالعباد • وبارزقا يوم التناد • ارزقه الاستقامة ولسدا دحرمة النبي وآله الامجاد •
قوله الحمد لله تعالى اهله اي المستوجبة في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستاهل
والعامة تقوله لكن في القاموس استاهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل

بعد

وقال القاضي ما نسبه الى تحقيقه لا يستاهل لان محمدا لما كان قد ثبت اسماء الله توقيفية
ولم يرد المنع اهل في اسماء الله تعالى قلت اراد بالمعنى الوضعي العام ذهابا الى انحصاره في
ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته تعالى بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصدا الى الوصف
اي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة اواعتبره وروده المنع او قيل ورود
لا يخ وقد ورد في الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضي
من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص
وفيهما نظر قوله والصلوة فعلة من صلى اذا دعى وهو اسم يوضع موضع المصدر يقول
صليت صلاة ولا تقول تصلية والتصلية درود فرستادن والسيد من ساد
قومه يسود سيادة فهو سيد فيعل جمع على ساده كسري وسراة ولا نظير لها
يدل على ذلك انه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبيع وتبابع وقال البصريون فيعل جمع
على فعلة كانهم جمعوا سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس
كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح وآل محمد قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل
بيته وقيل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة
وفي رواية انس سئل النبي عليه الصلوة والسلام من آل محمد قال كل مؤمن تقي
كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى
صحبت كردن ويارى كردن والمراد بهم الذين طالت صحبتهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم
مسلمين وقيل بشرط رواية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه الصلوة والسلام فذكرهم
بعد الآل تخصيص بعد تعميم او تعميم بعد تخصيص قوله والسبل جمع سبيل وهو الطريق يذكر
ويؤنث قال تعالى قل هذه سبيلي وقال تعالى وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا والمراد
بها سننه وآدابه واخلاقه قوله جلا بها اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم
فعل بمعنى ضاء او ظرف بمعنى قدامك والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة

المصباح على الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء وايها الساري
من السراية بمعنى شب رفتن من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء ووقع معترضا
شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالساري في ظلمة الليل في تحيره
وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل
لفظ المشبه به في المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة
كتاب خبر مبتدا محذوف اي هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه نبراسا
والمكامن جمع مكمن من كمن يكمن اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة اي المواضع
الخفية غاية الخفاء واوان الحين والجمع اونة كزمان وازمنة والدعة السكينة
والجادة بالجيم وتشديد الدال المهملة معظم الطريق والايجاز كوتاه كردن سخن
والتعمية عميت معنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعمى من الشعر واصله من
عمي الامر اذا التبس والالغاز من اللغز في كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع
الالغاز وحمت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما وحومانا
اي دار وما مصدرية ورمت من رام يروم روما طلب عطف عليه واراد بالشين
للشين الحالية بالدلائل وما لسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع
او اراد الحرف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين حاولت
تصحيح الفاظه حفاظا عن السقم اللفظي والمعنوي وفي الحقيقة اشارة الى ان في
خزانة نفائس اخفى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ
اتحف وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى الخزانة والموسم فالواجب اتحفت به
بزيادة الباء في الصحاح اتحفت بما اتحف به الرجل من البر واللطف ارفعه واشرف
فان ضمت قصرت وان فتحت مددت المثل بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة
اقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى في السموات والارض الصاحب لطفا الوزير

لانه بصاحب السلطنة الدستور بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي
يرجع في احوال الناس الى ما يرسمه واصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه
يطوى على صيغة المجهول من الطي بمعنى درنورديدن من حد ضرب الفج بفتح الفاء
وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البئر والفج
الوادي وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين عليه مع تحمل المشاق مستقبله
من الاستقبال بمعنى پيشواشدن الامال جمع امل وهو الرجاء عبر عن ذوي الامال
بالامال اشارة الى انهم لاعتمادهم على كرم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى
بابه نفس الامال السحيق البعيد باهت من المباهات وهي المفاخرة والتيجان
جمع التاج والهامة الرأس والجمع هام والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام
ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص ذوي مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق
الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تخييلا والمراد من الوزارة والامارة
فيه استقرت معه وكلمة بداية للعطف وجه جمع تيجان والحلل الاشارة الى حيازته
جميع وجوه الوزارة والامارة وكيف لا يخلو من الولاية من حد حسب التاج الولاية
والي شدن والنعت والي وفتح الواو وهو الوجه ويجوز كسر الولاية دوست شدن
والنعت ولي وكسر الواو هو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والاكمل ذكرنا في
المواقف الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به الايادي
جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة فالنعم عطف تفسيري له شبه هيئة تربيته للعلماء وترويجه
للعلوم وحفظها عن الضياعة بهيئة من اخذ ايديهم عن المزلقة وحفظه
عن الوقوع فيها فقوله اخذا ايدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء
بكسر اللام ممدود العلم الصغير ويقال له بيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة
الى اجابته واسم الشرح صغيرها وكبيرها والرسوم جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري

للالوية

للالوية ويجوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام حائز بالحاء المهملة والزاء المعجمة
اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع مأثرة
بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة لانها تؤثر اي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون
بها والمفاخر جمع المفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير للاول لاحسن لفظه
مشهور ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسنة ومن الثاني النسبية يقال فخرته افخره
فخرا اذا كنت اكرم منه ابا واما الاول والاخر يدل على الارباب واللام
عوض عن الضمير حاوي اول الارباب وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها والمدارج
جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت
الدراهم اذا اخرجت منها الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة
ارتقى والوقاد المشتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو
الوسع والطاقة وقوله بل حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان الدالة
والدلولة راه نمودن والصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس واصله
من الواو وانقلبت لانكسار ما قبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين
الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يطول والوهم
مفعوله وما في ما يخيل نافية والخيلة پنداشتن وطيف الخيال
مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال صورتي كه بخواب بيند
والسامي اسم فاعل من السمو وهو العلو النواظر مبالغة في المنظور
والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دونت الكتب جمعته
وقربت بعضه الى بعض عنوان الوزراء ينظرون اليه دائما منه تبيين لما يراه وقد يقال
هو مبالغة في انه ظرف معنى الحفظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع آصف
علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا

قوله كفى به مرجع الضمير ما يفهم من السياق وهو كونه محمودا ومحل الجار والمجرور رفع على الفاعلية وبرهان نصب على انه مفعول
وهو مضاف الى المضاف الى الموصوف والمعنى لاحاجة الى برهان دال على حسن خصاله لكفاية محموديته دليلا قوله في الاوج هو نقطة
من النقط المفروضة في تداوير الكواكب والمراد ههنا ما في تدوير القمر وشانه انه اذا اجتمع القمر معه يكون بدرا لمقابلته الشمس
2 فاستعار الاوج لاعلى المراتب الذي هو الوزارة ترشيحا فتامل قوله زاخر يقال زخر الوادي اذا مد جدا والمد السيل والنوال
العطاء قوله عالم بحياله اي بازائه والمراد
انه فريد فيه كانه لا يوازيه احد غيره قوله سحبان عظيما نافذ الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طرا بضم الطاء وتشديد
الراء المهملتين اي جميعا والضمير في به راجع الى كونه محمودا واهل الفضل فاعل كفى والباء
زائدة وبرهان مفعوله ويجوز العكس والباء حينئذ زائدة كما في قوله عليه السلام
كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع والباء في بكماله للملابسة فيكون الجار
والمجرور من المبتدأ المحذوف اعني هو او للسببية وفي الاوج حال من ضمير كامل
الى قدم عليه رعاية للوزن ويجوز المبتدأ المحذوف اي هو ملتبس بكماله او بسبب كماله
بدر كامل حال كونه البدر في الاوج وزاخر بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة
من زخر الوادي اذا امتد جدا وارتفع والنوال العطاء والباء كما عرفت في بكماله
في كل علم متعلق بمتبحر يقال تبحر في العلم اي تعمق وتوسع وفي فن متعلق بحياله
اي بازائه وعالم بفتح اللام اي له من الحلم بكل العالم سحبان اسم رجل من
وائل كان لسنا بليغا يضرب به المثل في البيان تمنعي على وزن فعل من العجاب
من العي خلاف البيان وقد عي في منطقه وعيي ايضا فهو عيي على وزن فعيل وعي
على فعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشيباني
كان اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر والبخل ضد
الجود والافضال الاحسان والتبذير في الاموال تبسط الى ما يؤول الى عاقبة
والشرف المضيع ترك مفعول يبذل لقصد الى التعميم ليس لمسك لفظة
مؤكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاظ من ماله في حق الانتفاع ولذلك
وهما شارة الى ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لاريبة فيه والسراد
والتراجم ابتهاج كردن الوجنات جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع
من الخدين ومتبرقع اسم فاعل من تبرقع اي لبس البرقع وفي جملة فعاله
ملطف برفع الانوار اشارة الى ان جميع فعاله محمده فتش ماض من التفتيش اي كنده

الاقبال نقيض الادبار والمراد الرتبة العالية بهشتي

بهشتي سلمه الله

شدن

قوله غرة الغرة الاولى بضم المعجمة ثم فتح المهملة والثانية خلاف الذلة قوله علم العلم اي رايته قوله ولا زال ناقصة
ومعناها الكون على وجه الثبات والمورد الموضع الذي منه ينال الماء واضافته بيانية وهو اسم لا زال وخبرها ماء بطريق
اطلاق الماء على مورده مجازا او على حذف المضاف اي مورد ماء كما لا يخفى والمدين اسم قرية شعيب عليه السلام والتعبير ههنا لطف
الجمع والعلاقة ظاهرة والمآرب جمع مأربة بفتح الراء وضمها بمعنى الحاجة قوله يوجد الجملة حال من الضمير الخبر الراجع الى الاسم
والامة الجماعة اول مفعولي يوجد وثانيهما جملة يسقون والمراد من سقي المطالب تحصيلها وعدم اضاعتها قوله ان السماكان

شدن من حد نصر وترك المتعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس
فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية و
تخييلية وعلى الثاني حقيقية والمقصود دعاؤه باقبال الغرة الغالية دائما وفيه
من المبالغة ما لا يخفى مدين قرية شعيب عليه السلام والمآرب جمع مأربة وهي
الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك
التشبيه والامة الجماعة وضمير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين
وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفعه عطف على الحقيقة والسماك
كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته
الى القبول كلجين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السماك والكوكب
والبرج والشرف من لطافة تلازم التشوق واسه وولي الاعانة وكفى به كيلا
حمدان انشأ بيان لانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم
ماسبق من التجاء في حصول الامل الى قبول الممدوح كما به رب يسر بالخير
قوله النحرير في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ في العلم كانه ينحر
الشيء علما وعملا وقد يقال نحرت كتابا كذا اعلمه اي علمته حق العلم كذا ذكره
الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت انتهى ان النحرير
بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللغة مثل الذبح في الحلق
والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا
لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان
الماخوذ في النحرير ليس الا كمال العلم وليس المراد به الا افراد العلم وتكراره فان
الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عاملة الله تعالى اي جازاه على قلب
بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة الخطير ماله قدر

بكسر السين السماكان كوكبان نيران والسماك
من منازل القمر والسعود خلاف النحوس
والكوكب النجم والبرج واحد البروج الاثني
عشر المختلفة شرفا ونحوسة بالنسبة
الى ابعاض الكواكب بهشتي سلمه الله

اختيارها هنا للمبالغة

كذا في الصحاح **قوله** بعد ما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن
اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك اعني متلبسا ومتبركا
ومما قيل ان متعلق الباء ابتدا ابتدا ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع
موقع المفعول لابتدا بل المراد به انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها
ابتدا كذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك بان الحق التبرك في
تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله **قوله** في تعقيبه اي في ذكر الحمد
بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد
ما تيمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هي
في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن
النكات المذكورة وان تلك النكات المذكورة انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره
على شيء آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة
المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكن اعلى ما قال
الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله
انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد ولم يورد بعده شيئا آخر اذ ادا ليا ولا اعتقاد
في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية ولا بذكر بعدها امر آخر
بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الامتثال
بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله
بعد التيمن بالتسمية لان الاقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن
في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة بعد حمل الباء
في التسمية على الملابسة ان التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة
العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في كلام المجيد من دون لزوم التيمن

في حق

في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فلا
التعقيب اسلوب الكتب بالتحميد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرها
وفيه امتثال لحديثي الابتداء ولا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلاثة احدها الابتداء
بالتسمية والثاني تأخر التحميد عن التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول
علو شأنه وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال الحديثين
وبما ذكرنا ظهر ان ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين ليس بخلاف الاجماع
لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح
البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتبة رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا بالفتتحة بالتسمية دون التحميد
ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح مسلم اجابة ابا الحمد لحديث ابي هريرة كل امر ذي
بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية ببسم
الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط ان المراد
بالحمد ذكر الله لانه صلى الله عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية فقط دون التحميد ولهذا
ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق
ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل
الخلخالي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله
على ما سمعنا من الاستادين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبد بعينه اقول لا يخفى ان
ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه وان لم يكن المبتدأ بحمد الله
وغيره مبتدأ بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت
اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل كلها على اظهار صفات الكمال فظهر ان المأمور به
في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله

متعلق الباء ليس ابتداء

ويجوز نصبه

ان المامور به الابتداء بمطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب اولا فلا شك ان التعقيب
يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد بشرط عدم التعقيب فهو باطل لانه ممنوع ولذا قيل
ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما الا في
التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما وجه التعارض ان البداءة والابتداء صلة التقدير
ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به
ولا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر قوله قد يدفع اما بحمل
الابتداء على العرفي الخ يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء
قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية
والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في
ضمن الاضافي فلا حاجة الى ما قاله الفاضل الجلبي من ان المراد حمل الابتداء الواقع
في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد من عبارة المحشي
اذ المناسب ح ان يقول او بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي
او الاضافي قوله او بحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى
جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على ما هو مقتضى القصر الحقيقي
والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ
الابتداء الحقيقي انما يكون باول جزء التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي
ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه
في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سوره ابلغ
من بعض قوله ولك ان تجعل الباء للاستعانة يعني ان المراد بالابتداء في كلا
الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبحمد الله ليست صلة الابتداء
بل هو باء الاستعانة فيبطل المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ في ذلك الامر بالاستعانة

التسمية

التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور
متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر
لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد والتسمية جزءا من المبتدا اذ لا يجوز الاستعانة
في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن
ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك الثناء ادب باسم الله لجعله آلة
لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة
ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركته فيندرج الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة
بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل
على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء
مستعينا بآخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء
مستعينا بالتسمية وصدقه آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا
بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان ابتداء الشيء باستعانة التسمية يوجد
في آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه
وكذا الحال في التحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما
وهو باق من اول الشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلفظ
فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم
وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر ثم هذا الاعتراض جار
على تقدير الملابسة على ما لا يخفى مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة
بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها
واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون
المبتدئ بحيث كان الوقوع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما

قوله او للملابسة اي يجوز ان يكون الباء في الحديث للملابسة والابتداء المحمول
في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده
يكون اجذم واقطع اي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك
الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة
دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس
بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس
بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع
ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء
على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان
يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد
جزءا من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما
فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدي بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان
آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه
جزءا منه واما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله
آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد
من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس
بالاخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال المحشي المدقق وفيه
ان كون الملابسة التي هي بمعنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود
من الحديث على تقدير الملابسة ملابسة المبتدي او المبتدئ بهما لا ملابسة الابتداء
بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال الحتي ان باء الملابسة
نوعان احدهما الالصاق التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق

قوله نعم وقوعه الظاهر ان يقال ان الملابسة نعم
ذكر الشيء على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا
فصل لان الكلام في بيان ملابسة الابتداء بالبسملة
والحمد لا بيان ملابسة المتبدي بالابتداء فتدبر
لمحرره

المدار

المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المعمول
المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت بزيد الاصل
امسكت زيدا فادخلت الباء لتعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف
امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة
انتهى فعلم ان باء الملابسة يستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى
المقارنة والمباشرة بدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده
بعض الفضلاء ان باء الملابسة يستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي يحتاج جزءه
وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن
وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير مناف كما علمت في
امسكت بزيد من ان المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما
ما ذكره بقوله مع ان الظاهر الى آخره فمدفوع بما قد علمت ان المراد آن تلبس المبتدي لا آن
تلبس الابتداء مع ان المبتدي والمبتدئ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما
فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملابسة
المخصوصة اما اذا حمل على الملابسة المشتركة بينهما كما هو الحق فلا حاجة الى جعل احدهما
جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما كان المبتدئ مما يمكن ان يكون
احدهما جزءا منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية
يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف
ففيه ان المحشي لم يعين جزئية التسمية بل يجوز ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت التلبس
المجمع عليه على ان استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ التلبس بهما
الا انه لك والتيمن بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون
الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدي بحيث كان وقع الملابسة بهما

وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى ان قوله نعم وقوع الابتداء بشيء ما
يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه
كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان
التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لان آن الابتداء الذي هو بعينه
آن التلبس بالتحميد ملاصق للآن الذي هو آن التلبس بالحرف الاخير من البسملة
فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين هو
بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله نعم انما يأبى من هذا التوجيه ايضا قوله
الظاهر ان الباء صلة التوحد يعني ان الباء في قوله بجلال ذاته آه لايصال معنى التوحد الى
الجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي
او للالصاق مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته تأمل وهذا هو الظاهر لانه لا حاجة
الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدي بالباء
الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه اي استقل وتفرد به فمعنى المتوحد
بجلال الذات المتفرد بجلاله الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه
واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما
لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا القصد فيه بمعنى الكمال ولا عدم دخول الغير
في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارها قوله
او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة اي يكون اضافة الجلال الى الذات
اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء
المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات مشتركة في تمام
الماهية انتهى قال البعض لا فضل هذا الرد وانما يتم لو كان المراد بالذات في قوله او الذات
الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية الثابتة

بيان معنى الصلة

بذاتها فلا اقول لا معنى حينئذ لوصفه بالتوحد فيه اذ كل احد متفرد بذاته الشخصية
فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية وتم الرد قوله ويحتمل ان يكون للملابسة اي يكون
للملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا الايصال اليه والجار والمجرور ظرف
مستقر حال من ضمير المتوحد فمعنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال
كونه متلبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول
الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف
مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشي من انه لا يتحقق
وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد
او لم يجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة
اي الملابسة تأمل
لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او معنى
الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق
قوله تجاوز حينئذ ان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة
لانه كلام البليغ وصيغة التفعل اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في
قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان
هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال
فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى
ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما التكلف
اي واما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم تورع فلان اي اختاره
على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا قبيح في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال
لان الفعل الذي يحصل بالتكلف يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد
اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول

بيان معنى الملابسة

من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قال ههنا
لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى وفيه دفع لما قيل ان الصيرورة
ليس معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه
الفرعية ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال
الى حال فاستعملت صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب استعماله على ما
ذكره الشيخ الرضي في شرح الشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر ههنا معها
خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا
فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق ان كون المعنى الاول
من فروع التكلف محل بحث قوله بمعنى التوحد كمال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية
اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون موحدا
المتصف بالوحدة التي منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان
يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في
الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه
وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال
عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون
فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية
فيلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا
لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلبي في توجيه ان معنى ولم يخرج اذا تقرر
الى ان يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة
مع الصنع نحو قطعه فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال
حمل صيغة التفعل في شانه على الحصة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا

الكمال فيه ان السبب لا هو الذات الجلال وصف سلبي ح

وجب التجوز فيه بان يحمل على الكمال كما في المتنبه ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة
والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف فظاهر واما الصيرورة بدون الصنع
فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظاهر
واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لم يستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز
اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل
في شانه تعالى محمولة على الكمال بمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء
صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم
شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة
جلال الذات على تقدير ان يكون للملابسة اقول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا
فلانه لا وجه لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة
التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله فيأبى عنه اباء لا يخفى على ذوي الفطانة اذ
المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون
الصنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير
مستدركا اذ يكفي حينئذ ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف
بل نحن على هذا التقدير لانا لا نم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصرة في الصيرورة
بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل المعاني الاخر ايضا
فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده ادل دليل على انه اراد ان صيغة التوحد
محمولة في شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب
الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى
عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد
على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله بمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة

الغير في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الا ان تصف بالوحدة
الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على الكون
المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون ليس باعتبار
التجوز بل بتجريده عن بعض المعاني فيكون حصة قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية
الحمل على الكمال مع ان مؤديهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف
بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشأها ذاته على تقدير الكمال المتصف بالوحدة
الكاملة وهي التي يكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف
بها بل الحمل على الكون اولى لانه علل بالحصة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم
وارادة اللازم تامل قوله الاولى كون الضمير له اه اعلم ان الاحتمالات هنا اربعة
لان ضمير حجته اما ان يكون له او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع
الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير له يفيد ان
آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين حججه جميع ح
اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد
بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول
فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حججه
اي ومجمع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير
راجعا الى الله واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا
ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم ينبغي ان يحمل اضافة
الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج
جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو من هذا التمدح اذ يصير المعنى
المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء عليهم السلام

اما مويد

اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم او حججهم منها وبه يلزم شركة وبهم معه او فضلهم عليه
ولذلك فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم قوله فساطع حججه من
قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير له افادته ان
آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء انما تتم اذا كان في العبارة اشعار بان
سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة
لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر
لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال
هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا يدل عليه بطريق القطع
لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي الله نور في توضيح قوله ليفيد ان آية نبينا
اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي القياس
اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي
آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وليس
المراد كل واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء وكذلك والا صار
المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه ومع لا يفيد سطوع
جميع حججه بل سطوع بعضها وقد يقال على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حججه
من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول
لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي
جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله التي جاءت بها
الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف
رتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع وان كان بعض تلك الحجج
حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الى بافراد

لفظ الآية وما نقل في الحاشية على قوله فقطع حجته انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد
صلى الله عليه وسلم فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح
واظهار شرفه على سائر الانبياء وعلى ما قررنا فتامل قوله اما على توهم اما او على تقديرها آه
والفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة
في النظم بواسطة اعتياده بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها
مقدرة فيه وتجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين
ذكرهما السيد الشريف قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان
تقدير اما شرط يكون ما بعد الفاء امرا او نهيا ما قبلها منصوبا كقوله تعالى وربك
فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ
الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون قوله بطريق تعويض الواو متعلق
بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب
او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على
تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء
مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم
الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة وبجامع ان السابق
منهج التاليف وهذا بيان سببه والظرف معمول اول المفهوم من السياق
قوله كما وقع في عبارة المصباح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين ذكر بعض
المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان تقول وبالجملة
يجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح
من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب
كما فيما نحن فيه فلا يجوز قوله القواعد جمع قاعدة وهي الاساس ساه معنا ان القاعدة

اما بعد

٢ الرضي ح

٣

ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
قوله لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف
اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون
كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع يجب ان يؤخذ
جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتقد بها ويعتمد عليها والا لكانت
كسائر الالهي العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات
الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب
والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف
على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسل
ومصدقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام
اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية نقل عنه
فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساسا لها يقتضي كون
الشيء اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام
اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس علم الكلام لان العقائد
من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية
يشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها
يتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس
الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله
وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد
من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى
فما ذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه اساس الاساس ثم لا يستلزم اساسيته

الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكر تم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف
الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساساً لتلك المسائل
الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد اساساً لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم
اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه
اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها
يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه
فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساساً لنفسه وما ذكره
ثانياً منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس
الكتاب الذي هو اساس العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس
الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساس فالكتاب اساس اساس العقائد
فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح واجاب
اولاً عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على
المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادي تلك المسائل
وعلى مباحث النظر ايضاً فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل او مباحث
النظر فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة
اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته
وكلامه على ما سيجيء واما على مباديها فانما هو بواسطة فجعل الكلام اساس الاساس
باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساساً باعتبار مباحث النظر يستلزم
ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه
على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظراً قال او لو سلم لما لو سلم الحصر المذكور
نقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب

والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث
الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه
منع الحصر لا نم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان
يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه
المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه ح لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا
٢ فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه
خارج من طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر
مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا واجاب ثانياً عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى
اعني قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساساً
بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية
اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله
لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية
لتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض
اخر منه ولئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب
اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون الكتاب اساساً لاساس العقائد
من حيث هو اساس وفيه ان معنى اساسيته هو التوقف من اي جهة كانت
فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتأمل هذا
قوله فمن هذه القرينة ترقٍ في المدح تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالعقائد
الكتاب والسنة ففي هذه ترقٍ في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرايع والاحكام
لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضاً مبنى الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولاً وبالذات لاستنباطها منهما وكونه اساساً باعتبار

نوقفهما عليه محل فالثانية فانها عبرت منه للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما
اساس اساس العقائد الاسلامية قال المحشي المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد
بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى تخصيص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة
للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة التشبيه بالتوجيه
المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على
الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل
من القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فح يكون الحصر بالنسبة
الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في
القرينتين قوله ويمكن ان يقال الخ يعني ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي
الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس
تلك الادلة بناء على ان استنادها لتلك ~~المطلوبة~~ العقائد وتحقيقها وفسادها
يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون اساس اساس
العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا
مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق
اساس عقائد الاسلام وايضا المبين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا نفسها
فيها واعلى العلوم ما يبين فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهي ولم يقل
احد وبه صرح قدس سره في الحواشي العضدية فتأمل انتهى قوله بناء على ان
مباحث النظر الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها
انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح
وارجوا ان يكون هو الحق ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها
العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد

لانه

وجه التأمل انه يكفي في التوجيه حصول مدح الكلام في الجملة
بانه يحصل مدح كلام القدماء ايضا لانه منحصر بالذات في
... القدماء ايضا لانه ... الادلة التفصيلية انما
... النظر على وجه ... فلا يكون المنطق اساس
... المنطق كما ... ان الكلام ...
العقائد وان ... اعلى العلوم ...
... العلوم ... منه

لانه تبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة
تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب قوله اي علم يعرف فيه ذلك المسائل
المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة
لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة
لم تنف الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد
دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم
انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها
ليست زائدة على ذات الواجب قوله ثم الوسم حيث قال الموسوم بالكلام قيل
هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد
بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير
ودفع اعتراض ينشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله في المعنى
لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام
فتخصيص الوسم به دل على انه لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم
يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم
بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم بعمر
قوله من فوائد اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف قوله
لان الشريعة ان الاحكام التي شرع الله لعباده من الاعتقاديات والعمليات
من حيث انها تطاع لها دين يقال دانه اي ذله واطاعه ومن حيث انها تكتب مله يقال
امللت الكتاب واملته اي كتبته فمعنى اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه
مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفي تأخير
الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملال بمعنى الاملاء ونقل عنه

لكون الايمان متشابه ولا يتزلزل بشبه المبطلين
وكان انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل
والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه
لا يؤدي الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب
المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد
كذا سمع من استاذي
محمد افندي ... العريف
بابن مفتي اوده

هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال انه بعيد من حيث انها علم لجنة
والحال ان الثاني من المضاعف والاول من الناقص قوله سميت يعني ان دار السلام
مركب اضافي سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن الافات او لانهم مخاطبون
بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من اسماء
الله تعالى اضيف الجنة اليها تشريفا كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ
السلام صفة مشبهة ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اي في المبدأ واليه السلامة
اي في المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقائص قوله فوجه تخصيص يعني اذا
كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم اخر ظاهر
لان معنى الاسم هو المعطي للسلامة والجنة دار السلام ففي كل منهما معنى السلامة
قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي كشحه عنه فذكر اللازم الذي
هو طي الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية
ترشيحية بان شبه في نفسه المقال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطي والمال
واحد قوله ولما تعدد المتبوع نقل عنه وهذا جواب سؤال وهو ان الاعراب ينبغي ان
يكون واحدا فلم تعدد الاعراب فاجاب بقوله ولما تعدد الخ وحاصله ان
المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كل من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه
قوله ان الجملة الثانية انشائية يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل
جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعني وهو حسبي
جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز
عطفه على حسب اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير
جائز لما مر واما على تقدير تاويله بيكفيني فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كل منهما
جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله

ورد

ورد عليه يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والطلب
انشاء الكناية لا الاخبار بانه تعالى كافظ نفس الامر وهو ظ قال بعض الافاضل فنقل
الكلام ح الى عطفه على قوله وانه لهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فننقل الكلام
الى عطفه على قوله لحاولت وجعله انشائية بعيد جدا اقول جملة وانه لهادي
ليس معطوفا على جملة لحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية
كانه قوله ان الكماني بين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني
العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله
قوله وايضا يجوز عطف القصة على القصة معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف
قدس سره ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة
لغرض اخر للمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير
نظر الى كون الجمل خبرية وانشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون
كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشي
اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى
من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل
والوصل ووصفه بالدقة والحسن واورد بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد
يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند
هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح انما اورد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن
جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء
من المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي
من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد
اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو وما ويهم جهنم وبئس المهاد قوله ورده

عطف القصة على القصة

بعض الفضلاء رد سيد المحققين رد الله هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز
عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف
عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح
وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر
مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ واما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم
على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف
في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يكن
بدل نعم الوكيل مقول في حقه ذلك تكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية
التي خبرها انشائية كما ان التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين
نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل فان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب
وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل
واعتراضات ... اما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشائية
المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير اخبارا لمدح الخاص وهو ان يقول
في حقه نعم الوكيل قوله واقتصر الى ما يعترض ثم قال بعض الفضلاء اي رد الله بانه يجوز
عطف نعم الوكيل على حسب باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل
من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من
الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون
للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوصل للجمل التي لها محل من الاعراب
واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات
الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت موقعها
فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هاهنا تبين وجه جواز عطف الجملة

بعض علمائی در دیار

التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي
بلا تأويله بيحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول
هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره الرجل جيد فح لا اشكال
في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه قطعا الخ يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار
الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم
الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا
قوله لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي دفع لتوهم انه لم لا يجوز ان يكون
مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل
الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على
فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اي من كلام
الحاكي اي قالوا حسبنا الله نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي لانه
لا يصح العطف ح اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب
الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة
بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد
القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان مصحح العطف
هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب تكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه
وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله فانه جملة انشائية التعجب عطفت على ابوه عالم وهو خبرية
قوله ويرد عليه ان على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز العطف
المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا

على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر
وانه مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والآن فالمبتدأ
والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء واما مقدما
رعاية لقرب المرجع وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدأ مقدما
تأويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى ما يكون من قبيل عطف
الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد
لان المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله لم يذكر فيه اسم انه
مبتدأ مقدما على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا
الى تقديره مقدما كما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في وهو حسبي
ونعم الوكيل وعلى تقدير انه خبر لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين
وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفي قطعه دلالة **قوله**
او لعطفه بمعنى يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الله
وهو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه يكون خبرا عن المفرد
والسيد قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به
في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار وهذا ثم بعد تسليم كون
الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون مآلوا مقدرا في المعطوف
بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية
الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم
فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على
الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده
المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينا اما لو كان معناه دلالة تنقطع مادة الاعتراض

والوانها

قال الاستاذ العلامة بعد ما ذكر ما قال المولى قول احمد في حاشيته من قوله اعلم ان النسبة الحكمية عند الى اخر القول اقول وقد وقع مثل
هذا التعبير اعني وقوع النسبة اولا وقوعها من القطب والشريف المحقق في تقرير مذهب القدماء فلا بد ان يحمل الى محمل صحيح يوافق
مذهب القدماء فانظر الى ما قاله السيالكوتي [illegible] قال المولى السيالكوتي يعني قد يطلق على نفس النسبة الخبرية ايجابية او سلبية الى قوله
والالزام ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة انتهى اقول هذا تحقيق حتى يظهر حقيقته بملاحظة ان المحققين حكموا بوحدة
النسبة في القضية بعد اثبات المتأخرين نسبة ثانية هي وقوع النسبة اولا وقوعها والشبهة ان اللاوقوع بمعنى عدم المطابقة لما في نفس الامر

بيان الحكم

ولو ازاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن
له معارضة موقوفة لجريانها في حسبي ونعم الوكيل **قوله** الحكم معان ثلثة يعني قد يطلق
الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت او سلبية هذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك
تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول
وهذا اصطلاح المنطقيين واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو
الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد للسلب والايجاب
وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس
الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وتسمى حكمية
ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا لنسبة العام الى الخاص اعني الثبوت
لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تتصور
باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فيها فهو الشك وان اذعن
بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة
الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصور ان احدهما لا يحتمل النقيض والثاني
يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول ليس امرا مغايرا للوقوع
واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله
نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب
والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب
او مورد السلب ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
صح بكلا الاطلاقين اشار في شرح الشروح وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر
السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب

بيان النسبة

[illegible]

النسبة السلبية صح

وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية
واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك
الوقوع او اللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها
الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس ادراك
وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك
ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس للنسبة سوى الوقوع واللاوقوع
وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فمما لا ثبت له والا
لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق على خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة
والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه
والمراد به هنا الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به
السيد السند قدس سره في حواشي العضدية سواء فسر الخطاب بما يفيد التخاطب
او من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري
من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل
امرا ونهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ للفهم
فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان
بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم معنى تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال
ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه او ما خوطب به
اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المرتب عليه كوجوب الصلوة وح يكون المراد بالحكم
ما حكم به وخرج بتعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم

كون النسبة صح

علم ان غرض المحشي حيث نفى الوقوع والنسبة التامة الخبرية وثبت النسبة التقييدية وحكم بتغايرهما منه

يمتنع قدمه

على ما يوهم

على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق
بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب
الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع
الافعال لانا نقول الكلام وان كانت صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار
تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع
وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته
وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك
وهو الايجاب كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد او طلب الترك مع المنع عن الفعل
وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى
التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المثبتة لافعالهم
والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان
الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ
الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما
هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر
الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا المبحث قوله
كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالحكم
ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهر وان كان المراد ما يفيد التخاطب فالحكم حينئذ
هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه باعتبار يقال اوجبه
فوجب فالتمثيل ح مبني اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب
والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون

ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار
هذين الاعتبارين على ما ذكره الشارح في التنقيح **قوله** وهذا الاخير غير مراد اي يعني ليس
المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق
افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم
الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا
وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم
بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات
المتعلقة بالافعال بالاقتضاء او التخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويخص
باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقها بالاعتقاد
يسمى ويخص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك
في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى ~~بتلك الاحكام [illegible]~~
كون تلك الاحكام معلومات له كما هو المتبادر الى الفهم لا كونها بعضا من
معلوماته والا لم يصح قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم
عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من
جهة الشرع او لم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات
تكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل
تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق
في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات
بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان
الوجوب وكونه في الكلام في غاية الندرة وهو ما شاع قولهم النظر في معرفة الله واجبة

معرفة الله تعالى واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة **قوله** واستدرك
قيد الشرعية لان اخذ الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا فلا ان
يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله
ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم
ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم
المطلق **قوله** فالمراد بعلى اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول
اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني
الثلاثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف
فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني تعلق الكل
بالجزء اذ النسبة جزء المسألة وعلى الثالث تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني
فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقلنا عنه ويؤيده
قوله فيما سيجيء وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول
قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق **قوله** او الثاني يعني ان المراد اما المعنى
الثاني وهو ادراك تلك النسبة فح لابد ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع الخ والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل فالمعنى
المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل
المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فح يكون التعلق
تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة
كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ
يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما يحصل بسبب مزاولة تلك الادراكات

وانما قلنا لابد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل والملكة اذ في حملها على التصديقات
يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
الشرعية العملية بمعنى ما اخذ منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة
بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديق
على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل
بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد
والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى
ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متالفة منه اعني التصديقات المخصوصة
او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف قوله وعلى التقديرين
اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ما يوخذ من الشرع بان لا يدرك
القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ الا بتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب
الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن القسم لان وجوده وعلمه وتوحيده
وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض
الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كالالهي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي
المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه قوله ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر
اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى شيء على اي وجه كان فالامر في صحة التعلق في كلا التعبير
ظاهر اذ لا حرج ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل
من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وبالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية
بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما ما قاله الفاضل
المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقد
وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك

مسائل هي مسالة صح

مخفي انتهى صح

فليس

فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولك الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط
لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالية حصولها انفسها
كما حققه السيد السند قدس سره في شرح حاشية المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس
العمل يعني اذا اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بالعمل ايضا
لكونه معروضا لها فلم يعتبر النسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها
بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب
والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها
بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلقة
بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون
متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان
يعتبر النسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة
وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته
انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل
لا الصحة او الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله تعلق عامة الاحكام الثانية
لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله
تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر
معها كما توهم الا ان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون
الكيفية عبارة عن الاحوال المثبتة في الفقه بل قيدا للموضوع وتتمة له بل معناه
ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث
ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به اي وان اريد بالتعلق التعلق
المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه

صح

بكيفية العمل ان الكيفية والعمل لا فاه او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون
الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله
منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق
بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقادات
المعتقدات اي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة
او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد
ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد يعني تعلق الاسناد
بطرفيه ثم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين
ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله ثم فيه اشارة يعني اذا كان المراد تعلق
الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار
تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل
لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا
والعمل مسندا اليه ومثبتا له نظرا على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية
اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا بعض قولنا زيد قائم ابوه زيد قائم الاب
فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له
اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي يثبت له ويحمل عليه
قوله وليس موضوعه العمل اي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته
ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقف
شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة
فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه
العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع

المسئلة

المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله
كما ان قولهم النية قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى
التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون
بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة
الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك ثم لا شك في الاحتياج الى التاويل قوله ثم انه
ينبغي جواب عن قوله ولانهم عدوا الخ يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة
بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح
فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالجملة الخ فكل مسئلة ليس موضوعها راجعا
الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجع
الى فعل الولي قوله هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين الخ يعني باعادة الجار
فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من جوزه
مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف
عليه مجموع الجار والمجرور فلعل قوله وما ثبت الخ وقع عند المحشي بدون الباء الجارة
ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اي والعلم بالثابتة علم التوحيد
والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اي نسمي العلم بالثابتة علم التوحيد
والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله او الاحكام الشرعية النظرية اي ما يكون
المقصود منه النظر والاعتقاد وهي في مقابلة العملية التي يكون المقصود منها العمل قوله
لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول
الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه تطفلا للمبادي تكميلا للصناعة ولا يخفى

ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتي له يثبت لذي الاصول
فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلهذا اعرض المحشي عن هذا
الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اي اصول الدين وهو
الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها
اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط
الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط
الاحكام قوله يشير الى ان له مباحث اي يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان
له مباحث اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول موضوع
الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذوات المخلوقات والمعلوم
من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة
والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من
يقول ان موضوعه ذاته وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة
اي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد
ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات
الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة
تلك المباحث في الشهرة قوله ولذا اي ولاجل ان المراد من الصفة المطلقة الوجودية
الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال الصفات السلبية مثل انه ليس بجوهر ولا عرض
ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث
الصفات بل جعلوا الكل منها بحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما

فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية
الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل
كما نقل عنه قوله على ان الامامة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اي على انا
سلمنا ان الصفة يشتمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها
الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا يمكن ارجاعه الى
صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعاله تعالى حقيقة
والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب مقاصد علم الكلام
مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث
التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس بمشهور اشتهارها فاندفع ما قاله
المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل في اثبات كون الصفة
المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر
الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية
الوجودية فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من
مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله في
التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد قال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة
بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية
لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها
من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في
الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج

قال ولا في عهد الصحابة والتابعين قيل هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام هذا وعلى ما يجي من ان مالكا رحمه الله من التابعين لا شبهة في ان ابا حنيفة رحمه الله ايضا منهم وقد صحح في كتب التواريخ المعتمد عليها ان ولادة ابي حنيفة سنة ثمانين ووفاته سنة خمسين ومائة وولادة مالك سنة اربع او ثلاث وتسعين ووفاته سنة تسع وسبعين ومائة فقد صنف الامام مع انه من التابعين الفقه الاكبر في الكلام فقوله والتابعين منظور فيه وما نقله القائل عن الفتاوى السراجية من الاشعار ضعيف ما فيه والجواب ان مراده رحمه الله من تدوين هذا العلم تدوينه مع تمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها على ما صرح به فيما بعد وتثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين لان احياء طريق السنة والجماعة كان في حدود الثلاثمائة من جهة ابي الحسن الاشعري كما ثبت في التواريخ الصحاح يوسف افندي زاده

وقد ثبت في التواريخ الصحاح ان احياء طريقة السنة والجماعة كان في حدود الثلاثمائة من الهجرة لان ظهور الاعتزال كان من جهة واصل بن عطاء كما سيجي وكان وفاته في احدى وثلثين ومائة وولادته في سنة ثمانين فيصير زمان طلبه العلم وقدرته على الاجتهاد في حدود المائة تقريبا وظهور مذهب السنة والجماعة من جهة ابي الحسن الاشعري وكان سنة ستين ومائتين ودام على الاعتزال اربعين سنة فيكون علم الكلام بايدي المعتزلة مائتي سنة ما بين [illegible] المائة والثلاثمائة فظهر من هذا التفصيل ان وجود امامي ابي حنيفة ومالك رحمهما الله لم يبلغ زمن ظهور الكلام بايدي اهل السنة والجماعة مضت مدتهم زمن ظهور الاعتزال ولعل الله سبحانه قدر وجود امثال هذين الامامين في زمن ارباب الاهواء ليندفع بنورهم ظلم البدع عن الدين ويمتاز بحسن شعايرهم اركان الشرع والملتبس اليقين اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر من قوله تدوينا هذا العلم اي تدوين علم الكلام على طريقة اهل السنة والجماعة

ومالت كل منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا بحثه عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الاشبه بعض الشيعة منافاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا بحثه عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا **قوله** الاشبه بعض الشيعة فان وجهه عندهم ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد **قوله** لا في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام **قوله** لما اهملوا لانهم الواضعون ثم كانت عاداتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ويحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقايع والاختلافات **قوله** مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقايع وتمكنهم **قوله** للاهتمام اي لا لاهتمام لغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدعى فانه لا يتطرق اليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك

كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل **قوله** لا لما يتوهم من عدم الحرف اشارة الى ان الاختصاص اضافي بالقياس الى ما يتوهم لا حقيقي يعني انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا **قوله** مع انه من التابعين فيه ان مالكا رحمه الله من تبعهم على ما قال في التقريب في مثل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابع عن تابعه كزهري والانصاري عن مالك **قوله** فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة رحمه الله الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها **قوله** قلت المعرف ههنا هو المسائل يعني ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اي في عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التي يفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر شانه ذلك فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما مستندا الى الدليل كذا نقل عنه ثم يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة يعني النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا ستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية من ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية **قوله** وذلك لا نقول الخ

اى لك ان تقول فى الجواب عن السؤال المذكور المراد بما فى قوله ما يفيد الى العلم
بالاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام
الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثلا الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة
المعرفة اليها فانها تستعمل فى الفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته لما هو المشهور قال
الفاضل المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما ذكر فيما بعده
من قوله احوال الادلة اجمالا الى كما لا يخفى اقول سيأتى لك ما يدفعه فى بيان
ذلك القول بقى فيه اشكال وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هى الاحكام
الكلية لا الجزئية قال المحشى المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية
اذا كانت ماخوذة منها فيكون جزئيات تلك الاحكام ماخوذة منها بالواسطة
واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سمو العلم
بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية
ماخوذة عن ادلتها التفصيلية ففيها فلا اشكال بقى شئ وهو ان هذا التوجيه
يخرج التعريف عن الفساد لكن اى فائدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية
للاحكام الجزئية فى التعريف فتدبر قوله وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف اى
بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار
تعلقه بالعالم وقيامه به يفيد لتعلقه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة
للملاحظة وحاله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانى فان قيام العلم سبب
المعلومية كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد يفيده لنفسه
من حيث انه امر يخرج به محله عن القوة الى الفعل ويبين به تحصله افادة قيامه
لخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشى المدقق فذات التصديقات
من غير اعتبار حصولها فى النفوس لانه مفيدة من حيث حصولها فيها افادة

قوله قد يقال فيه لاشارة الى ان فيه نوع كلفة تهت

انتهى وفيه ان الحصول فى الذهن معتبر فى حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر
عن حصولها فى النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع
النظر عن حصولها فيها لحصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتبارى تكلف
لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان الفقه هو العلم بجميع تلك
الاحكام والمفاد علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتى لتغاير الكل والجزء
بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر فى
التوجيه الثانى قوله واما جعل المعرف اى ما جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام
ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق
على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح
فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة ارجح فمما يأباه قوله تدوين العلمين
وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا
بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الاول والثانى
فيلايمه لسباق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان
وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال فى شرح التلخيص
فى بيان قوله وينحصر فى ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة
عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ما قيل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات
التى يحصل بممارستها علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين
العلوم انتهى ويرد على قوله يقال كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد
من العلم ههنا المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد اى فان المقلد
اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع ادلتها يحصل له العلم باحكام تلك المسائل
عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد فانه فى شرح المختصر العضدى

قوله بانه جنس وهو الابا هو ان التدوين جمع الالفاظ للتصديقات والمسائل وضبطها فى العبارة دون الملكات فجعل للملكات بوارى الا انه يكاد بتعسف انتهى

اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف
بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من
لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا
قال سيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها
انتهى فاندفع ما قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل
المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو وان حصل له
المعرفة المفادة بالدليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة
ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك
المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على
الجواب الثاني والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة
لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او معرفة نفس تلك الاحكام
الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا
لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنها بحمل المعرفة بمعنى اليقين وحمل
الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام المفيدة لليقين
بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل
اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد
اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل
عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده
قطعا اما الاول فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه رأي المجتهد
يجب العمل عليه قطعا وكثرة الاخبار في ذلك حتى صارت متواترات المعنى واما الثاني
فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل

الاتي

اي العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال منه

رای ص

٢٥

فاندفع ما قيل ان الظن يتعلق بالدليل الموجب
اذا كان الظن بصيغة الامر ان العلم كما اصلحه من
يقينيا لانه من حيث استفادته
الدليل الظني صح

رأى ص ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب
العمل والاتباع اليه قطعا او صله الى العلم بثبوته قطعا او وصله الى العلم وكونه يقينيا
مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد
الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم انعقاد
الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى
وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب
الاول اذ يصير المعنى هو المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة
الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد
اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد الا يرى انه لو ادى
رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما ادى اليه رأيه اولا ثم طالع المسئلة التي ادى اليه
رأيه اولا مع دليلها لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف
تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته ما دام ذلك التصديق باقيا
واما اذا ادى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق فهذا التحقيق ما نقل عنه من قوله
واما على باقي الاجوبة فيندفع بحمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات
وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى
في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم تأتي هذا التوجيه
في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تعقيب المسائل باليقينية
التي حصلت من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة
المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد
هو تصديق المجتهد بالحكم عن الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال
زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل ان اردت

فيه انه يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن
انه حكم الله تعالى فقوله وجوب العمل قطعا فرع
وجوب العلم قطعا عين النزاع منه

استيفاء ما فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد
في تعريف الفقه قوله غاية ما يقال جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الخ
وحاصله انا لانم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى آخر للفقه غير ممكن
حصوله للمقلد ما دام مقلدا قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعني ان بين
الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان
يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم
بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب
التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله
للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله له
وهو العلم اعني اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيها
قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشيخ في التلويح
في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالحدس يعني ان علم جبرئيل والرسول بالمسائل
عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قيل لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى
بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله علم الرسول
اجتهادي هذا اعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض
الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب
عليه عند الحاجة ومنهم من قال بعدمه واختلفوا ايضا فجوز البعض الحمل على الخطا والسهو
ومنعه الآخرون وقالوا انهم معصومون عن الخطا والسهو في الاجتهاد وهذا
في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطا والسهو قوله تتوقف الاحكام الخ
يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سمي العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق

الاستدلال بالنص فلا يحتمل العلم الرسول لان علمه بطريق الوحي

الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الحاصلة له يعني ان
علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان
المسائل متزايدة يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك لثبوت لا ادري
في حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة فقط مثل ما مر من الكلام
اي من السؤال والجواب انما اقول كرر السؤال والجواب موقوف على حل العبارة
فنقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال اي معرفة احوال الادلة
بطريق الاجمال بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال
عن الادلة اي معرفة الادلة حال كونها مجملة غير مبسوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد
بالادلة الادلة التفصيلية التي تتعلق بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية
لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة احوال الادلة الاجمالية
على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث
افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة
الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة
احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام
لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها
قديما او حادثا او بسيطا او مركبا وكونها جملة اسمية او فعلية وغير ذلك والمراد بمعرفة
تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم
واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او لنوع
عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية
يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه
الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها

اي معنى هذا القول مشوها مر في قوله
ما يفيده معرفة الاحكام العملية من القول
والجواب وكرر السؤال والجواب موقوف
على حل العبارة فاقول 2

في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله
معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه
بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب
بان المعرف بالتعريف المذكور المشهور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا
نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي يفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول
الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثل الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام
يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون
قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد السلطة العلم بالاحوال الكلية للادلة
الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال
الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا للوجوب ولا شك ان العلم بان
الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا ونحو ذلك للوجوب لاشتماله
عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال
الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اي في ضمن القضايا الكلية باصول
الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان
التغاير الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن ان يراد بما يفيد الملكة المفيدة لمعرفة
احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه قوله وقس عليه
قوله معرفة العقائد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة
العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية
لا ما يفيدها والجواب ان المعرف ههنا المسائل والمعنى سموا المسائل الدالة
التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع
المسائل الكلامية ووقف على دلائلها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها

او يقال التغاير الاعتباري كاف في صحة الافادة قال المحشي الفاضل وأما الجواب الثاني
فلا يجري ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى
مثل الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور
فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول قد يقال
ما ذكر من فروع القواعد والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ونحوه
دون المص والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم الحي العليم فالعلم بهذه القواعد
الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذاته تعالى اي الذات المخصوص عالم وواحد
وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه
يجب التصديق به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق
به وقس على ذلك وفيه الاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بان الله
ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى
موضوع العلم هذا والحق ان ما يقال تكلف فانه لا يجري في المسائل السمعية
لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها
من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية على
شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل
من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون
قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق
في عقائد جزئية يستفاد منها قوله عدة المواقف وجه السيد الشريف بانه كان
ان يعض سلفنا علمائنا في علومهم سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا
سميناه كلاما ولكن انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كان المنطق
مورث للمنطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا

اي بان صدق النبي عليه السلام من اثبات
المسائل الكلامية وجعلها فرعا ليس على ما ينبغي
منه

في بحث اصول الفقه
منه

قال مولانا معين الدين الطوسي
في تعليقاته على شرح الطوالع الاصفهاني
منه

فان الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجها موجها
لتسميته بهاسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما يجي فلذا جمعهما الشارح
وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتبارهما لانه لو لم يعتبر اثبات
القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان
وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في استمداد
العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس
مختصا بالكلام بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد
منها ايضا باعتبار ما يعرضها المبادي فيهما اولى بهذه التسمية قوله لضاع اما قيد الاول
يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما قيد الاول في قوله اول ما يجب اه
او ضاع ذكر وجه التخصيص في المتن اعني قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ
الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول خاليا
لا حاجة اليه ولظهوره ترك المحشي وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم
بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضايعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب
حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا للمجموع قوله
اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان المدعى لزوم
ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد
الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه وبعضه انتهى قول المحشي التعريف اطلاق
اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره
ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام تمييزا له
عما عداه فقوله لا شركة ثم خص به على هذا جواب سؤال كانه يقال ما ذكرتم انما
يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء ودل التخصيص مطلقا بان لا يسمى غيره

اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه
هذا تعليل لمعنى النفي الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو
يقيده يعني انه تعليل للنفي المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق
اولا اذ لو لم يقيده به لضاع والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال اي
فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة لها ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء الفاسد
على الفاسد قوله واما احتمال تسمية الغير به جواب سؤال كانه قيل ان اطلاق
الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه
يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب
بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها ايضا مثل
ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض
في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو
انما يصح لو قدر اولا قوله والتسمية بالكلام لما وقعت منهم جواب سؤال كانه قيل
لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعد جامع
ان الكل ذلك اجاب بقوله والتسمية الى كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام
لذلك العلم انما كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى
بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا لهم في تلك التسمية قوله اي الواسطة بين الايمان
والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اي الاتيان بالواجبات وترك
المنهيات جزءا من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا فمقراما
جاء به النبي فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهي الفسق قوله
لا بين الجنة والنار ورد لما وقع في كلام البعض غلطا منه بهم من عبارتهم من انهم

يريد ما كان عمرو بن عبيد لا قال لا الايمان ولا الكفر منزلة
قالت جماعة اسمع يا ... فقال اسمه ... فمنهم ... مؤمن فاسق بجعل
اسم من عباده الا الكلام و الموصى ... ولكن مع ذلك
نفيا له الثوري وقال عليهم ... في العقايد ... اليه اذاده

يثبتون الواسطة بين الجنة والنار فيكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون
محله الجنة ولا كافر فيكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين
اثبات الواسطة بين الجنة والنار فيكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من العبارة
لان الفاسق عندهم مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم
فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قال
الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين
الجنة والنار لجواز ان يكون اهلهما غير الفاسق والفاسق لكن لا يدخل فيهما اولا ثم
يحكم الله بما شاء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول
بالواسطة بل دفع ما توهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف الواو للحال اي والحال
ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف
فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال
قوله لكن مآلهم الى الجنة قال الكلبي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة
والنار حتى يقضي الله بينهم بما شاء قوله زمان فترة من الرسل اي زمان
تفقد النبي او عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور
والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف
في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا قوله الكافر يسبق اي الكافر المجاهر حاصله ان الحسن رضي الله عنه انما يثبت
الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون
الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزاله عن مذهبه لانه لا يثبت
المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق

نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن رح بان يكون المراد
بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الآتي
لا انباتها حيث قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر على ثلاثة اقوال فالخوارج يسمونه
كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق وهو
الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر
والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق
واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي نسميه
بالايمان الكامل وننفيه عن الفاسق فيكون واسطة بين الايمان المطلق والكفر
بل بين نوعي الايمان والكفر وكان هذا رجوعا منه عن مذهبهم واعراضا عنه فيمكن
حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان
الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي نفي خرج منه
فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه
قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب
في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فان من اعتقد من العقلاء ان في
هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لا يعتقده ~~انه كان~~
~~لا يعتقده~~ فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن
عن هذا المذهب على ما نقله في البداية قوله ينافي كونهما داري ثواب وعقاب
يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص
فيفيد انهما موضوعتان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب
والعقاب فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب
ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقهما وهو عند المعتزلة

المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب
اما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية
على ما يجيء تفصيله قوله فالمراد بقوله ادخل لانه الدخول به والثواب يتحقق عندهم
في الصغار قوله كانه لا علية لسابقه من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي
قوله وينسب الدخول الى نفسه اي الى نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة باختيار
بحيث يجب على الله ادخاله قوله وقس عليه قد خلت اي دخولا معاقبا بها استحقاقها
لان الكلام فيه والمتنوعة على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير
اي دخلت دخولا باختيار قوله وذهب معتزلة بصرة المقصود من هذا الكلام
دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في تهييب الجبائي اذ يكفيه
ان يقول ان المناسب لحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل
ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال
مذهب معتزلة بصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره والا لما اتم في مادة
الصغير والاصلح واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان
قوله قالوا تركه لجهل وسفه لانه ان علم انه ما هو انفع للعبد في دينه وتركه يكون
بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال
تركه بخل او جهل قوله فاوجب اي اوجب الجبائي على الله ان يعطي العبد ما علم نفعه في
دينه قوله فلزم ما لزمه اي لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة
العاصي لان الواجب على الله على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يميته صغيرا او يسلب عنه
عقله قال بعض الافاضل في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بان له ان يقول الاصلح
الواجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى الشخص فلعله
كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم

قال الاسفرايني سمه

حيوته

حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح ولعله في نسخة صحح ذا كان الاصلح
لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثرة من مات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على
مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله فترك الاصلح
في حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله عنه نعم يتم هذا الجواب
اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر
القليل قبيح وقيل يمكن دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء والايصال الى النفع
واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار
عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى
ان وجوب اللطف على الله عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب
خلط احدهما بالآخر قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم
امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب
على المعصية والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر
جانب علم الله بل قالوا يجب على الله ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المنازل لكن
وان علم انه يمنع عنه كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو
الواجب على الله تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل في حقه ولكنه انما حصل له التقدير
ولا مدخل للقدرة الله فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا
لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي قط
فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف

او ابلاغه الى مبلغ الرجال صح

على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها
ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يوجب العبد الى الطاعات نعم يرد عليهم من
مات مجنونا قوله بمعنى لا دخل يعني ما تقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام العالم يجب
على الله فعله ويقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن
نعم لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو المنصور الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياضي
تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة
رضي الله عنه كذا في شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين وغيرها من الاستثناء في
الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيء قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب
اي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض
والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان يكون مقول القول فلا يرد انه يلزم
على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا
بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق
يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصح ان يكون مقول القول لانه حال اي قال
اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية
وكذلك قوله والالهام الخ جملة اسمية وقعت حالا اي قال اهل الحق والاسباب
العلم ثلثة والحال ان ليس الالهام من اسباب المعرفة عند هم فلا يكونان مقول
القول بل قيد اله فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الچلبي اجاب عن الاباء بانه
يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام الخ للتاكيد انتهى ولا يخفى
ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون

قوله

قوله والالهام الخ المقصود بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكر لدفع بطلان حصر
اسباب العلم في الثلثة كما سيجيء انشاء الله تعالى قوله ويحتمل ان يكون الخ اي على
تقدير ان يكون المقول هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق
اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا مشاركون لهم في هذه
المسئلة لاعتداد بهم والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم قوله فبفتح الباء اي بفتح الباء
رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية
بملاحظة الجنبة اي الحكم المطابق من جانب الواقع من حيث انه يطابق الواقع او لو الاعتبار
المثبتة وملاحظتها لصدق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع
لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب
المفاعلة لكنه ليس من حيث انه يطابق بل من حيث انه يطابق على ما سيجيء قوله لكن لا الخ
قوله لان قوله واما الصدق الخ قوله ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال
وشيوع الصدق في الاقوال والحق في الخ لا بحسب المفهوم وقوله وقد يفرق يدل على
ان ليس الفرق بينهما مبينا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان اعتبار في قوله الحكم المطابق
معتبرا حتى يكون بعينه الفرق المبين بقوله قد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب
الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه قوله يشير الاشارة مستفادة من
الشيوع والخصوصية فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل اطلاق انه
في غيره بناء على ان كل قيد وقع في الاثبات او النفي يكون هو مقصود المتكلم منه
كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه اولا
تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان
المنظور فيه اولا يعني ان الذي ينظر اليه ويلاحظ اولا في حصول هذا الاعتبار للحكم
اعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذ انتسب اليه الواقع

واعتبر من جهة انه عليه صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي
اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع
وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه حصوله اولا ثم
اخذ منه صفة مشبهة و وصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت
المنقول عنه والثاني كونه مطابقا والثالث المطابق وبعد المعنى بوصف الحكم
الحق بالمطابقة فيقال حكم حق اي الحكم وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية
لكن ثانيا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا
بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك
الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ثانيا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا
الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية
الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة
بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان
يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك اولم يكن وتلك النسبة
هو الواقع والخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر لا انها موجودة في الخارج فلا يرد ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها
قوله واما المنظور ثانيا يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق
لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا اذا نسب الى الواقع
واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي
للصدق في اللغة الاخبار عن الشيء على ما هو عليه فيكون تسمية بهذا الاعتبار الصدق
ايضا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس
بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية

للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا
ارجح من التسمية بوصف المنظور ثانيا لقربه منه وانسباقه الى الفهم اولا من وصف
المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانباء قال المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والحق
ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان
الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا
مبنيا للمفعول اعني كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم
او يقال ان هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم
كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو
صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه
السيد السند قدس سره في حاشية المطول وقال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم باي
معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى يحتمل ان يكون مراده ما
في كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور
صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم
صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف
جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في
نفسه الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية
بقي الكلام في ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في
الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله وهذا اولى مما قيل لانه يدل على وجه المناسبة
في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على ان التسمية المطلق لا يكفي في وجه التسمية قوله فانه موهوم
دفع لما يقال ان الحقية صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها
وحمله عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن

المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا يرى
انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه
هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه مركب جواب عما يقال
انه لو كان صفة للحكم يصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق
قوله كذا افاده الشارح حيث قال في شرح التلخيص في فوائد الدلالة الوضعية اللفظية
بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل
اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية
فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نم
بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام
وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى
من اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في
الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى او انفهامه
منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان اللفظ منفهم منه المعنى قوله
ولبعض الافاضل اراد به السيد السند قدس سره حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص
بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد
فالاولى ان يقال ان مثل هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان
الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة
اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا شبهة فالحق ان فهم المعنى من اللفظ كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى قوله فالمعنى ينبغي اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم المحمول لا

على

على التسامح في علمائه حققه بعض الفضلاء آه يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه
الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن
على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول
ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد ما ذكر
بل المراد ان الذي يلاحظ اولا لا حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا
بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما او مؤخرا ولا يخفى
انه ثابت على هذا التقدير تامل قوله لا يقال هذا صادق يعني ان الظاهر ان يكون
الباء في قوله ما بسببه وللضمير ان يشتر فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء
ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا ممتازا
عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا
بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان يكون
العلة الفاعلية ماهية للمعلول لانها وهو باطل قوله لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل
ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس الماهية
وذلك الشيء مستتبع له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها
على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا
الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل وعند الفائض الاستتباع ثم العقل ينتزع
منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل
بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها
من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود
يكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر
الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسه ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب

اليه المتكلمون وغيرهم

القائلون بان الماهيات ليست بمجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية ووجودها
فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من
حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان
يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه او
باعتبار الوجود قوله لانه اثر الشيء يعني ليس اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل الا نفس
الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس بجعل جاعل ضرورة انه
لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات
فانما هو في الخارج لا في انفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها
ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة به اذ لا يعقل
صحة على ما شهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة
بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود
فاندفع ما قال بعض الفضلاء ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان
الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب احد
الى ان الماهية مجعولة بمعنى كونها تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان
شئت مصداق ما ذكرنا فعليك ان ترجع الى شرح المواقف والحواشي التي علقها على شرح
حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير حاصل التعريف
ما به الموجود موجود وهو يصدق على العلة الفاعلية قوله فلا بد من التسليم بمعنى لا ... اولا
الاثر هنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يحمل ويحكم عليه ولو مجازا وان كلفا باعتبار
ان الاتلاع الموجودات تحمل على الحصص والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا لكن
الاستعمال لكن نعرف اي ما به الموجود موجود فانه الفاعل ويعني ما به الموجود ذلك
الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء موجود متصف بالوجود

وما ذلك

وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء
الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا
الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود
على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية
قلت هذا من ضيق العبارة والمراد انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها
وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام
بينهما قوله وبه يظهر ان ما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء ذلك الشيء
قوله قد يجعل احدهما الى الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول
والمحمول هي الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج
في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع حاصل التعريف الى ما قالوا في
تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال
اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المعلول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما
قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي انما قال ظاهر التعريف لان مآل التعريف
على ما بينا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك
فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا تحتاج الى امر غير ذلك العرضي
يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه
ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب لكن يبقى الانتقاض بالذاتي
بمعنى الجزء ظاهرا او باطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق
لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظ واما بنفس الذات فلتقدمه عليها فما قاله
الفاضل الجلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض
لهذا النقض لان المراد تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قوله لانه

بخلاف الضاحك اه فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمق ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء
من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية
وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي
بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء تدبر **قوله** وجعل هو هو رد لما قيل ان هو هو علم
الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير
متحد به ولا على العوض لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو في الصدق
وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف
المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ظهور الوجه وهو ان يكون
الباء للسببية والضمير ان للشيء فظ متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا المعنى
التقدير ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك **قوله**
هذا اي خذ هذا كما ذكر **قوله** لكان اخصر لكن الذكر اظهر ولسبق الافهام **قوله** اي بالكنه المق منه
دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان يكون الذاتيات ايضا داخلة في العوارض فانه
يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور
في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا او التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد
التصور بالكنه فالمعنى ان ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه
بدون تصور ذاتياته وماهيته مح قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المق من تعريف الماهية
تمييزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع
انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يبقى الاجزاء داخلة فيها اقول حق الشارح من قوله بخلاف الخ
بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسه كالمفهوم
والشيء فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها
فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به الشيء السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية

الشيء

الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها **قوله**
واما تصوره بالوجه بيان لسبب تقييد التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يقيد به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض
لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرضي **قوله** قيل عليه يعني يستفاد من
تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرض ما يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه
اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن
تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينها فينتقض تعريف الذات منعا له
كذلك ينتقض تعريف العرضي بها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان
يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المق من ذكر الاستفادة
الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وح يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل من التعريفين
تأمل **قوله** وجوابه الخ يعني لا نم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون
حكم الذات بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نم ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف اي بحيث يصلح
ان يكون معرفا للذات مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن
تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قال
في شرح المطالع للذات خواص ثلث الاولى انه يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذات وتصور معه الماهية
امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق
بثبوته لها وهاتان ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى
كلام وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي
انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا
وبالذات او لا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم
تصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور
الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد واللازم
ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم بأسرها
في الذهن وهو مح فلا يصدق تعريف الذات عليها فانه قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع
بان الخاصة الثانية للذات اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من تصور الذات والماهية بطريق الاخطار
ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذات لها ضرورة انه

تصديق لابد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصوره تصورها يرشدك عبارة قوله على ما نص
عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي
فربما يطرء على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا
مخطرا بالبال استلزم قصده على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقال بحث نص عليه في حواشي المطالع
فليرجع اليه قوله وايضا زمان تصور اللازم جواب ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي لا يمكن تصور الشيء بدونه
الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا تصور ذاتياته
فيكون تصور الشيء عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان
غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس
نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمانا تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم
لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور
اللازم لا سبب موجب له ولا امتناع بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم بط بالضرورة ثم ان تحقق
معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والمعرف ما يلزم
من تصوره تصور شيء اخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين
لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل وللقائل ان يمنع
تغاير زماني التصورين فانه تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور
الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان
ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه
معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده
وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل
عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات
على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف قدس سره في حواشي شرح المطالع الرسالة فهو لا يفيد اذ
لا يجوز اجتماعهما فيرد نقضا على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله وللقائل ان يمنع تغاير زماني
التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو انه لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم
وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زماني التصورين
بعد الاستدلال عليه راجع الى الدليل والا فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان

تصور

تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم
على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في
مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها ولا يتوقف
شيء منها على الاخر كالمتضائفين فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا بطل المعية
وخلاصته ان التلازم منحصر في العلة والمعلول او بين معلولي علة واحدة فعلى تقديران يكون الملزوم
علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغاير الزمان تصور اللازم وعلى تقدير الاخير يكون زمان تصور
الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد
نقل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضائفين مبني على عدم
التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون
تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود
بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله
والاولى اه وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده بدون وجودها كما ان
المتصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا
كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض
فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول قوله وهذا القدر يكفينا
في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا
في الفرق بين الذاتي واللازم واما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك
بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذه الاشارة الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك هدم قاعدة اللزوم
وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان تأمل قوله
وقيل ايضا اعتراض ثان على قوله مما يمكن اه يعني ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان
الخاص اعني سلب الضرورة من جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو صح اذ العارض
لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عرضا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرض وتصوره
لا بدونه اعني به ليس ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرض وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع
لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين
فهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا اذ لا يصدق على المعروض ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن

وقد نقل عنه على قوله فهو حاصل في الذات ايضا لانه يصدق عليه سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني طرف الوجود انتهى وقيل الظاهر لسقاط قوله اعني طرف الوجود
لانه بناء في ورود السؤال ظاهرا اذ الامكان المأخوذ في تعريف العرض على تقدير كون المراد منه الامكان العام ما يكون الضرورة مسلوبة عن طرف العدم هذا فتأمل

الا اذا اريد انا اورده بيانا للطرف المسلوب عنه الضرورة في الواقع فافهم

بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتخصيصه انه لم يقيد
الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه يعني انا نختار ان المراد بالامكان الامكان
الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرض بان يكون هو سببا لتصوره لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور
كنهه مع العرض بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه
يعني معه لا به اذ المقابل بقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقارنا بغير العرض وتصوره معه ليس
بضروري ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول
وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه
فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله ما
يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية لنسبة التصور الا بدونه
حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرض ليس ضروريا يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرض اما
لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرض
ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا يعني انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان ح راجع الى ذات
التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض
عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر
الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرض لا كيفية نسبة الكون بدون العرض اليه فعدم
التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفه فتأمل انتهى كلامه وقال
ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب
من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد منه ان الذاتي الامر الذي
يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب اخر للاعتراض السابق اعني صدق تعريف
الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور معه بخلاف الذاتي فان التصور
بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور
الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله على انه اي على انا لو
سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية للنسبة فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرض بان يكون العرض
سببا للحصول غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرض نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان
يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم باحدهما العلم بالاخر وان لم يطرد في جميع العوارض قوله ويمكن ان جواب

عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله ما يمكن
تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى
قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه ~~ان تصور الانسان~~ ان تصور الانسان بالكنه بدون العرض يمكن وجوده يعني
عدم التصور بالكنه بدون العرض اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان المقيد بجانب الوجود
غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري
نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرض قوله قد اطلقها على الماهية الكلية
المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور
بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد السند قدس سره والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية
قوله اورد الفاء يعني اورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت ابدا ايذانا بان هذا السؤال ناش عما سبق واما الفاء في قوله
فان قيل فهو دال على تفرع وروده على ما قيل سواء كان منشأوه ذلك اولا على ما هو طريق سائر الاسولة
الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثانية للتأكيد لم يأت بشيء قوله بمجموع امور ثلاثة احدها تعريف الحقيقة بما
به الشيء هو هو ثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الموجود الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى
الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد
الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها
وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات
الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة
هنا الماهية الكلية المفسرة بما يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع
الكلية الجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها
ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هي بها هي فتلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست
بتابعة لاعتقادنا واذهاننا واين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية تطلق على معنيين ما يجاب عن السؤال
بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع
والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون
الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين
فقال ما قال واما ما قال الفاضل الجلبي هربا عن الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة اي تعريفه الماهية باعتبار التحقق

فلان اعتبار الوجود في

والوجود فليس بشيء، اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير مرادة في قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون
ذكر الاشياء مستدركا اذ يصير المعنى الماهيات الموجودة الامور الثابتة الموجودة موجودة ولذا غير الشارح هذا
المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام فتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما ثانيا فلانه
لا مدخل لكون الشيء بمعنى الوجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته واما ثالثا
فلانه يجب على المحشي ان يقول اذ اللغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان
المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله وكون الشيء بمعنى الموجود قال بعض
الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية
الحكم اقول معنى قوله الشيء عندنا الموجود ان معناه موجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم
لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله
في المعدوم مجازا وما ذكره ابو الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال
في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وهنا بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا
بحث لفظي متعلق باللغة الشيء عندنا الموجود **قوله** اذ اللغوية بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلثة وحاصله
انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثل لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات
موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي هي موجودة او
فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي هي متصورة لم يلزم لغوية
الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلثة فما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد والمنشأ
والمحشي غير المورد ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر ومتابعة الظاهر قوله اذ اللغوية في قولك الخ **قوله**
فلا يحتاج الى البيان يعني انه رب التقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين اعني اصحاب الاذهان القاصرة **قوله**
كما في مثل انه فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود هو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجود في
نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل يعني ان اخذ هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو
التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس
بل هي الحقيقة اللغوية والعرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف
واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومها
القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها ذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير
الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعم فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر واذا

حم

لكن لمغويته بخلاف قولك شوى شعرى شعره وان كان مفيدا لكنه محتاج الى البيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لانه
اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور بمعنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى
الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد ولا مثل قول
انا ابو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه
المذكور فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لانه اخذ في شوى شعرى
على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه
المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة له الى البيان **قوله** ليس مثل المثال الذي ذكره
السائل اذ لا فرق بين الامور الثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه **قوله** اذ قد اعتبره يعني ان السائل
المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى
انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده
بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة
ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتاخرين او بالفعل بحسب
فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين
عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني
نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من ذلك القبيل **قوله**
ولك ان تقول في توجيه ربما يحتاج ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة فلا يحتاج في افادة الى البيان لعدم ظهور
بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل والصرف عن الظاهر لشهرة ام
المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شوى شعرى فانه يحتاج الى التاويل والصرف
عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا
التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فانه شوى شعرى يحتاج
البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى
التاويل وفيه انه لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشوى شعرى مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد
بافادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شوى شعرى كذا نقل عنه وما قال الفاضل
الجلبي ان اراد ان حقايق الاشياء مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان
المعنى المراد منه وان كان مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة

دعوا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد منه حقيقي على ما قالوا من ان التحقيق
من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله
وهذا المعنى الحصل دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى البيان التأويل لان الشعر المقيد بالان او
المعهود بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد
ان بعض شعري وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون
معناه على ما هو الظ المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية ارادة
بعض الاشعار المعين واما ملاحظة بقيد كونه الان وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة
فارادته ليس الا بالتأويل والعرف عن الظ قوله وكم فرق اه اى كم من فرق بين شعري الان كشعري فيما مضى
او الموصوف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي او بالنوعي لعدم دلالة ارادة
المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الحكمي والكل
منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء ان شعري الان كشعري فيما مضى
او الموصوف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصورا
على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو الشعر الموصوف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة
انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او بالشخص اما تقييده باعتبار كونه فيما مضى
او موصوفا بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما
يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل
فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص
كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه محتاج الى الدليل
فكيف كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله
ويرد عليه ان شعري يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته
لنفس الامر بالدليل لانه في اشتقاق معناه يحتاج الى التأويل وتقديره اذ لا بد لاثبات ان شعري الان كشعري
فيما مضى او الشعر الموصوف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة
فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا
ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم اه مبنيا على وجه
لم يذكره في الكتاب فما لا يرضاه من له ادنى دربة بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ما قال البعض

الفاضل

مطلب

الفاضل من ان المراد بالبيان البيان الدليلي فيكون تأكيدا للافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم اه نفي للتوجيه المشهور
في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم الى جواب عن دفع
الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم اه وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشيء
ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات
الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء
مما ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق على الموجود بالوجود الاصلي
فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام
المذكور سواء اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان
هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك
على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات
الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون
الماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحقق الشارح في قوله والعلم بها
متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات بعض افراده وهو
الموجودات تأمل قوله والتصديق بها اى تصديق بثبوتها في نفسها او باحوالها اى التصديق بثبوت الاحوال
ولا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقايق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء
من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك قوله فاللام في العلم لاستغراق الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق
انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على
استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح
كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام ان حمل الاستغراق الانواع
ما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيعاء الافراد وافراد الجنس
اولا هي الانواع قوله بمعونة المقام يعني انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام ان المقام مقام الرد على اللاادرية
وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من
التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق
بها وباحوالها ولا قرينة للعهد حتى يخص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل
على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق
[illegible]

مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس
بشيء كما لا يخفى قوله ثم الاستدلال اجمالي ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها لا يحتاج
الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر
هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها او وجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو
بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقايق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين
الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها او باحوالها
فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا
على ما سيجيء اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها
في انفسها او ثبوت الاحوال فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت
فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه
فان مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله
اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة قوله
لانه غير مراد لان المقصود من قولنا العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها قوله ان اريد اجمالا اي ان
اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم غير مسلم فان
قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده
حقايق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال نحن نقيد العلم
يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت
مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من الحقايق نفسها
اذ التصديق علم باحوالها ومع لا بد ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون
بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان
المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانا لا نعلم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الجلبي
فهم ان مقصود المحشي انما يقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا لان الاول علم تصوري والثاني تصديقي
فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي
فسر قوله نحن نقيد العلم العلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع تعميم الشارح
ينافيه ابى عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل انما دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدون ان
يكون

يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله
مع ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال
من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ينافي تقييد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها
وان لا يكون العلم بها شاملا للتصديق بها وباحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق قوله
ولو سلم فبطلانه يعني ولو سلم ان المراد العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز
ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها او باحوالها كما
فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان لا يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى
وحاصل الجواب انا لا نم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك في القضية المركبة منها اتفاقية فلا
يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والارتفاع اللذان بينهما منع
الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين الاخر بل عين احدهما عدم الاخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور
وبما حررنا اندفع ما قال المحشي الدقق فيه اذ على تقدير تسليم القيد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد
على ذلك التقدير ومع يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما ولو سلم لزوم
التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير
فيجب تقدير الثبوت فتدبر قوله وقد يقال ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض على ما قال المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد
بقوله العلم بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق
بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظ وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا قال
المحشي المدقق ان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي والمراد هذا
قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى وفيه تأمل قوله والجواب ان المراد الجنس يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس
حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر
فيرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه ان يعني انه ارادة الجنس
وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التقدير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود
ما نشاهد من الاعراض والاعيان وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم
ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد اخر سوى ما نشاهد فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله
وجوابه ان يعني ان المراد في قوله التنبيه على جنس ما نشاهد لان التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات
والعلم بها سواء كان مما نشاهد او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهد لا يكون الا في ضمن ما نشاهد

ان معنى قولنا التنبيه على جنس ما نشاهد التنبيه على وجود ماهية ما نشاهد سواء كان في ضمن فرد واحد او
اكثر كما ان معنى قولنا حقايق الاشيا ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او
اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفع اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهد
بهذا المعنى في ما نشاهد او غيره لكونها فردية لكن حمله على هذا بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لا يدل
عليه قرينة فالجواب اما مبني على التلبيس او التلبس تامل تعرف قوله فالكلام السابق على حذف المضاف وهو
لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهد اما موصولة او موصوفة واياما
كان يفيد الجنس او الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت هيهنا على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يغير
المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس ما نشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا فلا بد من تقدير المضاف او يؤول
المشاهدة افراده قوله او نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل من الكلام السابق ليس على
حذف المضاف لان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء تنبيه على وجود شيء من الحقايق واذا ثبت شيء منها
فالاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنها الانسان في بدء الطفولية
لكن في كفاية هذا القدر في التنبيه تامل قوله وهم العنادية الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية
ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة
لانها اذا لم تكن متميزة في انفسها ارتفعت بالمرة فالحقايق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس
ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاد ويدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى اخر حيث
نفي التحقق اي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع
النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها
وتقررها وتميزها بتبعية الاعتقادات وبتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد
العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في انفسها مع قطع النظر عن اعتقاد لغة العرب لكن لها ثبوت
فيها بتوسطها ولذا يتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للحقايق كما هو عندنا فانا
نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا نجد كذلك ومن هذا تبين معنى كون
مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات كان
اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء
على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق هيهنا على مذهب النظام
كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية
ينفون

ينفون كونها ظرفا للثبوت ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس
الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز والتقرر كما سيجيء
فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على ما ذكرنا
فان قيل عبارة الشرح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت
في الثاني دون الاول قلت اخذ الشارح قدس سره بالمال فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز
بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم يعاندون اي يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت
الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى اخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق
الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لا ان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة
هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية
فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم
وبما حررناه اندفع ما توهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى اخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها
وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت او لا على ما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون
الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قولنا اذ ما من بديهي او دليل لما ادعوه وهو انما يدل
على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويخص منشأ مذهبهم قال في
شرح المواقف ومنهم فرقة يسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ
مذهبهم من الاشكالات المتعارضة قوله ويظهر ان بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس
مخصوصا بحقايق الموجودات بل بجميع الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى اخر مطلقا قوله فتخصيص
يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقايق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء جرى على وفق
ما سبق فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات قوله والاظهر يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء هيهنا في قول الشارح منهم من
ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها يعني
ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها
مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم
ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد قال الفاضل الجلبي اي تقررها
وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود
ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم

لاينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه
وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود الذي يكون
على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد اولا فلا يكون قوله حقايق
الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقايق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقايق الاشياء
ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه واما ثانيا فلان ما ذكره وجها لتقييد
الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت ان بعينه جار في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن
بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر قوله فيكون مذهب كل قوم حقا فان قيل ما معنى الحق والبطلان هنا اذ
ليس هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم اولا اجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته
له اقول سمعت منا ما يغني عن اعتبار هذا التمحل مع انه على هذا لا فائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق عندهم
تابعة للاعتقادات قوله هذا الزعم يعني القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل
اولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قال الشارح
في المطول في بحث الاسناد الخبري لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه والتصديق يقابل مجرد تصور
كما صرح به ارباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وذهنه
لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار فكلامه خبر لا محالة قال الشارح ان لم يتحقق
نفي الاشياء الخ ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد
فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين
وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان
لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام
به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت
ماهية من الماهيات اذ من جملتها النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لا نم انه اذا لم يتصف الاشياء
بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منها ولو قيل ان عدم الاتصاف
بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة والسالبة المحمول لزم الزام منكري اجلى البديهيات
بمقدمة خفية على العقلاء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شقي الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقق في الشق
الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا لما لزم ثبوت ماهية النفي فاتصاف شيء بشيء انما يستلزم ثبوت
المثبت له لا ثبوت المثبت تأمل قوله يرد عليه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات

الفاسدة

الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان لا يرتفعا
ويكون محاليته من جملة المخيلات قال الفاضل المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين
حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو
ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا وايا ما تزعمون فمرحبا بالوفاق
اقول المقصود من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون
النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فالصواب ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله
انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا
النفي من جملة الحقايق وقد ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبه فقد ثبت بعض ما نفيتم
فلا يرد ما قال بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة المخيلات الباطلة
عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم يعني ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما
ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية فتكلفوا في توجيه الالزام
بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في الخارج
لانه اما كيف او انفعال على ما قيل قوله ويرد عليه ان حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجلى البديهيات
بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة
كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين
لا ينافي كونه ملزما به اذ لا يجب كون الملزم به معتقد المتمسك به اذ مقصود المحشي انه لا يتم الالزام عليهم
بل توضيح دائرة مقالهم لان المتمسك به المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكرنا قوله
لا يقال حاصله انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الخارجية بل هو قائم
بدونه لان ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت
شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه
ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال
الفاضل الجلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول
الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لانه ترديد هذا الالزام في التحقق اذ محصل الترديد
نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق والمراد التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة
والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على التقدير الثاني لجواز تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه بحث لانه

ان اراد انه يحتاج تصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم يثبت
بتلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات
المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن
له التكلم بل مملوء منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات
على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقايق على تقدير الشق الثاني فهو بط بديهة لانه اذا فرض وجود
النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قوله لانا نقول ليس هناك اه حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس
بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في
الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما
في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع
المعدوم قوله عدم تمامه على اللاادرية ظ لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام عليهم بخلاف الطائفتين
الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق والعندية الجزم بعدم ثبوتها في نفسه قوله ففيه تامل نقل عنه
وجه التامل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء في نفسه انه نسبة محققة في نفس الامر متقررة فيه بل يمكن ان يقال ان لم يتحقق
نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين ثم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية
من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يرد عليه انه ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه
اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لانه نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر
الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فيمكن ان يقال
ان لم يتحقق نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم
ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من الحقايق في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان
عدم خلو الواقع عن احدهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت
ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم
ان يكون ذات احديهما باقية الا ترى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما
متحققا في نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر يوجب تحقق طرفيها ثم
ان المتصف بالامتناع فيه لكون اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت كما تقرر في موضعه
وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذاك فنختار انها نسبة السلب

ولا يلزم

ولا يلزم من اتصاف الاشياء بثبوتها وتحققها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف
الاشياء به كما في لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق
الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن
ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعم العندية هذا ما عندي ولعل عند غيري احسن من هذا قوله
قال في شرح المقاصد تأييد لقوله ففيه تامل يعني انه تام على العندية بناء على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين
كلاميه نوع تدافع قوله حيث اعترفوا بحقية اثبات الشيء او نفيه وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه
والترديد نظرا الى قوله كل منها اعني انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد
وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي احدهما قوله هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة
الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر مرا قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان اه اما انه لا وثوق
بالعيان اي بالبداهة فلتطرق التهمة الى الحس وبداهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان اي بالدليل فلتفرعه على العيان
ففساده فساده قوله وغرضهم دفع ما يتوهم من ان كلام اللاادرية ايضا متناقض فان تمسكهم بما يذكر يدل
على ان غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك
ايضا ووجه الدفع ظ قوله اطلاق الغلط بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه
بل في الشك ايضا قوله قلت قد يستعار كما في قوله تع قد يعلم الله المعوقين قوله على ان القلة اي يجوز ان يكون الغلط قليلا
بالنسبة الى الاصل الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس يغلط غلطا
قليلا بالنسبة الى عدم الغلط كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على
المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل
قوله ان قلت لعل ان اثبات المقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس ان فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض
المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشكري
القياسي بانا لا نم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب
جزئية وهو اي نفي الجزم في بعض اخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان
الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد
والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المط وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود
السبب العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين يحصل مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لانه
رد على الشارح كما قال الفاضل الجلبي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الى اخره في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعله

اي يجوز من

قال حيث اعترفوا بحقيقة اه وفي بعض النسخ بحقية وهو بمعنى الثبوت والمعنى ان كلام العنادية والعندية اعترفوا بحقيقة هي اثبات ان لم يتحقق النفي او نفي ان تحقق يقع
التناقض في كلامهم على اي تقدير كان اما على الاول اي اعترافهم باثبات على تقدير تحقق النفي فلان الاثبات حقيقة من الحقايق وقد اعترفوا بثبوته مع انكارهم ثبوت حقيقة
من الحقايق اما مطلقا او بحسب نفس الامر فقط واما على الثاني اعني اعترافهم بنفي على تقدير تحققه فلان وكذلك لان النفي حقيقة من الحقايق وقد اعترفوا بثبوته مع انكارهم
ثبوت حقيقة كما مر فلا يرد ما اورده المحشي قول احمد من انه عند العندية التحالف في التناقض بالنسبة الى الشخصين فانك قد عرفت ان التناقض في كلامه بالنسبة الى كل
شخص على حدة لا بالنسبة الى الشخصين فتدبره ولا تلتفت الى ما قيل في توجيه كلام الشرح في المقاصد ان المعنى انهم اعترفوا بحقيقة اثبات النفي ونفيه على ان يكون اثبات
الشيء بالنظر الى العندية فانهم اثبتوا الاشياء بحسب الاعتقاد وقالوا انها تابعة للادراكات وان يكون نفيه بالنظر الى العنادية فانهم انكروا الاشياء ونفوه قطعا فان فيه
ما فيه فليتامل وقيل في دفع التناقض بين كلامي الشرح ان معنى قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي اعترفوا بالجزم خصوصا في مقدمات شبههم فان الاثبات عبارة
عن الحكم الايجابي والنفي عن السلبي فلزم العنادية ان القول بحقيقة من الحقايق وتحقق العلم ببعض الحقايق وهو الثبوت او الانتفاء وللعندية الامر الثاني والالزام الواقع في هذا
الكتاب انما هو بالطريق الاول فلا يتم على العندية والالزام الواقع في شرح المقاصد انما هو بالطريق الثاني فيتم على العندية ايضا فلا تناقض بين كلاميه والحاصل ان في تقرير الالزام
بالترديد بين تحقق النفي وعدم تحققه طريقين احدهما
يتم عليهما والاخر يتم على العنادية فقط هذا وفيه
تامل فافهم ويمكن ان يقال في دفع التناقض ايضا
ان الالزام يتم عليهما بمجموع ما ذكره في شرح المقصود
لا بمجرد قوله اعترفوا بحقيقة اثبات بمعنى ان لم يتحقق
النفي او نفي ان تحقق وهو على ما ذكر ههنا مخصوص
بالزام العنادية وان فرض سيما اذا اعتبر الا بعض
الالزام على العندية ايضا بان يقال ان كلا منهم
قد جزموا بانتفاء الاحكام او بعدم تقررها
في نفس الامر وبلزومها عما ذكروا من
الشبه فكلام كل منها متناقض كلا بهم فعله
هذا الا تراضع فتفطن يوسف افندي

اما اولاً فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشرح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق الاسباب حتى يتوجه عليه قوله فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط لیس شیٔ

قوله قلت امها اصل سنع المقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط عام بانا لا نسلم ذلك فان بداهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان شاهد الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله وان صح ذكره اه يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كان العلم المعرف هنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منها يحصل بالقلب كان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره يدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه قوله حملا له على قوله وانما لم يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم هربا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلابد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغيير اللفظ يدفعه واما ما قال الفاضل الجلبي من ان بين ما ذكره هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشيء لان اختيار توجيه في كتاب واخر في اخر ليس من التدافع في شيء قوله لكن عده يخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي من البهائم هو العلم الغير الاصطلاحي واما العلم الاصطلاحي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل بدليل انه يسمى ان الحواس انما هي آلات الادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التميز فيكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل نقيض التميز والمعنى انها صفة حقيقية قائمة بمحلها اعني النفس توجب لها تميز شيء عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيضه لكن

التميز

التميز فلابد من اعتبار المحل لان التميز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المتميز المميز ظاهرا هو النفس والصفة آلة للتميز ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميز تميزا ولابد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو بشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض التميز فبقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرها وبقوله توجب تميزا خرج من الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء لا توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تميزا يحتمل النقيض في الحال والجهل والتقليد يوجبان تميزا يحتمل نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد اخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله يوجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله عقيب تعلقها بالشيء فيكون النفس مميزا له تميزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في موضعه والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا ثم ان الشك والوهم من حيث انه تصور النسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات له يناقضها من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول قوله كما هو الظاهر لانه المتبادر الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه اخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد التميز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وح يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتميز الصورة والنفي والاثبات فيكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمل عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه وقوع نقيضه عند المدرك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلا

متعلقه اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر له نقيض هو لاوقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لاوقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء لا ضده يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به ~~كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به~~ وبنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة ويجيء تحريره ان شاء الله تعالى قوله وهو الاحتمال صفة لمتعلقه يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا يصح احتمال نقيض نفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر او بان المراد وروده كل منهما بدل الآخر على متعلقه في رجوع الاحتمال المتعلق لما مر يخالفه للمشهور من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء يحتمل قوله وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول قوله ثم التمييز يعني ان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اي الامر الذي به يتميز النفس للشيء لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمل المتعلق لا في التصور ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عندنا صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا تتميز بها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندنا اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزهما عما عداهما لكن قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بداهة او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم انه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عنده بل ما يوجب تلك الصورة الثاني انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون العلم بهذا التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظاهر الخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما من الشك قوله ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين العلم بهذا التعريف يجزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم

هو

هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم اذ لا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجاب شيء منهما تصور كما اشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اليهما واما ان التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة واين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة فتأمل فان هذا المقام من مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر ان المراد المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له وان يكون متعلقهما النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرهما قوله فان المعاني ما ليست دليل قوله بناء على عدم ان يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد ويقال صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فان ادراك المعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا او توهما قوله يرد عليهم اي يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس فحينئذ يلزم على هذا التعريف ان لا يدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يتكلف ان حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه

وتحقيقه على ما حققه بعض الاجلة ان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وان التحقيق ان امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية والعوارض والمشخصات كلها ايضا ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك واذا ادركت بالالات الجسمانية كانت جزئية باعتبار هذا الادراك فليست الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي شيئا واحدا داخلا في قوامه ليس في الكلي فعلمه تعالى بالكليات والجزئيات المتغايرة المتغيرة والمتشكلة ثابت مع هذا التحقيق لان ما ندركه بالالات يعلمه تعالى بنحو التعقل والاختلاف في نحو الادراك لا في نحو المدرك فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة هكذا وجه ذلك البعض كلام الفلاسفة في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة والمتشكلة كرماني رحمه الله تعالى

بهذا الوجه الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد وهو ادراك امر كلي انحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي وهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكا لغيبوبته عن الحس ولا عقلا لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات الملحوظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له والة للاحظة بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم بها كما قال المحشي الدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكنه لمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تمييزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا لو اوجب صفة العلم تمييزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي الة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي لتميزها الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها كما قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور ان لا نقيض لمتعلقه لغير الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن هنا اه اي من ورود الاعتراض ظاهرا لو اريد نقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى ان خلاف الظ اذ الظ ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اه اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون

للتمييز

للتمييز الذي يوجبه نقيض قوله لكن لا يخفى اه يعني ادعاء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في التصديق نقيض للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله فان قلت اه اعتراض اخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة للنقائض لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان التصور ونقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها قوله فلو سلم ان للتصورات التمييز التصور لا امر قوله قلت اه حاصله ان شمول العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لانه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالاخر بخلاف بنائه على انه لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه قوله على انه اه علاوة على تقدير تسليم ان يكون كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان يكون لذلك الدخول مبنى اخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والفاضل الجلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو زعم انها نهاية تحقيق المقام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق اه عد قولهم عكس النقيض جعل نقيضاه من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض المتساويين متساويان فهو قاعدة ملازمة لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق اه هذا التحقيق مستفاد من السيد الشريف قدس سره وحاصله ان في النقيضين بالامرين المتنافيين بالذات اي الامرين اللذين بينهما ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اي الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورتي الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتها الى شيء فانه يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى الشيء بل اعتبر جزءا منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية والانشائية لا تدافع بينها الا بملاحظة وقوع تلك النسبة او لا وقوعها او الاعتبارين المذكورين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للاخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصور

فالحاصل انه لا تناقض بين التصورات انفسها وهذا حاصل ما ذكره السيد السند في حواشي شرح المختصر فمعنى قوله بدون اعتبار النسبة اذا لم يوجد الا موضوع واحد او لم يجعل السلب راجعا الى النسبة يحصل قضيتان متنافيتان صدقا وان جعل راجعا اليها يحصل قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا ... في تحقيق المقام من الخلل وانه يحصل من الاول مع ان التمانع المعتبر في التناقض الاصطلاحي هو التمانع الذاتي على ما صرح به في موضعه ...

ايضا فالجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا
وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بمنسوب اليه
الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه
اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اي الامرين
اللذين يكون كل منهما منافيا للآخر لذاته سواء كان تنافيهما في التحقق والانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا
قيس احدهما الى الآخر كان في غاية البعد بعدا تاما سواء كان في التصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظ قوله ومن ههنا قيل
اي من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر
في نفسه لم يتصور له نقيض الا ان ينضم اليه حرف النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه
واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه ورفعه على ما اعتبر صدقه عليه لا اثبات رفعه
والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه اعني
رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها في احد طرفي
وحملها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء اي ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه
في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي الدقيق فيه مناقشة من وجهين الاول انه
لا يصدق على نقيض السلب الثاني ان قولنا او رفعه على شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك
وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار
انه لازم مساو لنقيضه السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع
ان نقيضه رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجبة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك
الشيء او امرا مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء والاوجه ان يقال رفع كل شيء نقيضه على ما في
عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثاني فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشيء
في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء لا ان كلا قسمي
النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز اي قول المنطقيين من اثبات التناقض
للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما لحصل التناقض بينهما اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط
على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما
كذب الاخرى قوله وايضا لو تم ما ذكره عطف على قوله يبطل كثر اه ووجه آخر لبيان ضعف قولهم ان لا تناقض للتصورات
وحاصله انه لو لم يكن للتصورات نقايض فيدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة

معتبرة

معتبرة في العلم والمطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب اه هذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه
وحاصله ان الصورة الانسانية المرتسمة من ذلك الشبح علم تصوري للانسان اذ الملاحظة مطابقة له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة
في الواقع فلا خطاء في الصورة لمطابقتها لمعلومها انما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو
الحجر ههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي ينشأ منه الصورة او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة
له فان كان المدار الاول لزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك
ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لا تكون بدون ملاحظة حكم وان كان المدار الثاني لزم ان لا تتصف
التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا تكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية لقولنا العالم
مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان التصورية والتصديقية
وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمانع بين المعلومات التصورية
الا يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع والمفروض وجودها
واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية
فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات
بين المعلومات التصديقية والصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون الا يرى انا اذا رأينا حجرا وحصل
منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس
الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة
التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو
ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة
التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق قوله وانما الخطاء في الحكم اه انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان
الحكم بان الصورة الناشئة من الشيء بصورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة له كانت ثابتة منه
في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة
في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي
فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يلزم الحكم والا لزم التسلسل لانا انما نلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل
بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان
يكذب ذلك قوله يرد عليه انه فرق اه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون
العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجه لكن الفرق

٦٧

ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا بها وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة اذ هو مطابق للمتصور وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل العلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان التي الملاحظ المحكوم عليه اعني الشبح وجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو [illegible] ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الانسان ولاشك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قوله الماهية المجردة من العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم ايضا واللاشيء كلي وامثال ذلك انتهى وحاصله ان بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لابد ان يكون معلوما لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق للمعلوم ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان اذ ح يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشيء بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء بالوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقاد انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن العبرة في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق و[illegible] المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقدناه انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا للمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناشئ من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما ان المحكوم عليه هو الحجر لانه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به

وذلك

وذلك لا يوجب انتفاءه في نفسه ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والوضع على ما يجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست مطابقة لها لان الوجه الاخص ليس مباينا للاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي ذاته كاف اه فسر قوله لذاته بهذه العبارة لانه ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتمييز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة و الفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بالاحاطة الى شيء وبعض العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب منفصل لانه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا لانه سبب منفصل اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب منفصل وان كان يحتاج الى المتعلق قوله اختيار للشق الاخير وهو ان المراد السبب المنفصل في الجملة قوله اي فيما لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي يبتنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله يعني انه رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم قوله فانها مبنية على ان النفس اه اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراكات الى قواها نسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور الكليات ولا ترتسم فيه صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصور الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان الارتسام بالذات في الآلات والارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لانه في ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم ينفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورته واذا انفتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محل ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد اه اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من احساس صور المحسوسات وحفظها وادراك معنى الجزئية وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدرا غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مستبدا بتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة اي في قوله تلاقيان ثم تفترقان

مبدأ لتلك

وقد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى شرح مقاصد

فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا فالمناسب ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين في التشريح انه قد نبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النور واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهي ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الاخر او بطريق التلاقي والانعطاف كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الاخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد قوله لا يقال الحركة الى حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف يدرك بالحس اذ الادراك الحسي فرع الوجود الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا نقول الى يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية حقيقة متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولو منع النسبة الى يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين لها والانية لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المذكورة المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا نجعل الحركات من قبيل المبصرات لما يصح على احد المذهبين قوله وما يقال انه قال مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة فليس بشيء لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس الاخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى ادراك عماه مع انه

نفي صرف فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله واللمس لا يدرك الجسم الى فمن تتمة ما يقال ودفع لاعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان تكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من يمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان بحاستي البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللامس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك او ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس الجسم في مكان او لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اي لا يكون سببا لادراكها او للعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان اه فيكون بيانا لقوله ادرك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادرك العقل الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الاخر لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله اه كما بين في علم المعاني من ان التقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص الى قال المحشي المدقق المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة لها بها لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان قوله اي مركب تام اه يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعني ما يتكلم به بل هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلبي ظن ان ليس الكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض ولعل وجهه ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تقييد الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح قوله على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه اي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن والاضا

عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاتها من الثبوت والانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله وهو الاوفق اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اي كونه مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني لا يشترط فيه واشتراط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه بان التزكية في الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعم قوله او اثنى عشر اه قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عم وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روي ان المؤمنين كانوا اربعين والنبي مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح او تسعين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد قوله بل ضابطة وقوع العلم من غير شبهة اي ضابطة كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا قال بعض الفضلاء وانت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه ما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر دونه خرط القتاد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح قوله قيل عليه اه يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغ حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه جعل الشارح وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل

بتواتره

بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا يكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاحضار فانه لا بد من ملاحظة حتى يحصل العلم بالعلم تأمل قوله وهكذا حال كل معلول اه فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية والاستفادة من وجه اخر لا ينافيه قوله فان قلت اه حاصل هذا السؤال المنع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبديهة وخبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب اخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة اه وهنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل العلة غير التواتر كذا نقل عنه قوله تأمل وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفائه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله وقع في التلويح اه يعني ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى فتواتره ممنوع واما خبر النصارى فمخصوص كلام بعضهم بان الخبر هنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى اه فلا تدافع لكن احتيج في عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسى الى التكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه يخالف للقصة على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى يعني ذلك التوجيه باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى التمحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل تم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين اه اي بالاتفاق فان

فان الذين دخلوا على عيسى عم وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما اخبر تعالى عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قولهم حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم ما شاهدتم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل قوله وعرق اليهود اه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورات وزادوا فيها ونقصوا منها لم يبق منهم الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر ملكا قبل البعثة قد ملك مشارق الارض ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك قوله وبالجملة اى مجمل كلام الشارح وخلاصته قوله فتواتره مع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه فذلكة لقوله بل لم يبلغ عدد المخبرين على ما توهم قوله فيه اشارة اه اى في اتيانه لفظ رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور لان السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما هاهنا ايضا كذلك قوله والتحقيق اه اى تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر واحد مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل لجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر قوله واما وهم الكذب اه جواب سؤال كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرف في الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجب الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هنا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل قوله لتبليغ الاحكام قال المحقق

الدوا

قال المحقق الدواني هذا لا يشمل من اوحي اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الا ما نقل انه قال ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عم غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي رأس الاحكام ورئيسها قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا بالتورية دين موسى عليه السلام كيوشع عم وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم هذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عم فانه امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الا من بلغ الاول اليهم انتهى قوله وهو بهذا المعنى يساوي اه هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده قوله لكن الجمهور اه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل رسول نبي وكل نبي رسول الا انه اختلف المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انبأ للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول ما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى اه وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال تعالى في كل من موسى واسمعيل وكان رسولا نبيا ولا يكون مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا يرى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث اه تأييد ثان لكون النبي اعم روي انه عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي

وقد ويمكن ان يخص اه بشارة الى تصحيح الحصر بدون اعتبار المساواة وحاصله انه يمكن ان يخص الرسول بمن له كتاب او شريعة مجددة ويعتبر الحصر الواقع في هذا الكتاب بالنسبة الى هذه الامة فان الخبر الصادق بالنسبة اليهم منحصر في النوعين الخبر المتواتر وخبر الرسول لان نبي هذه الامة رسول بالاتفاق واما كون اخبار سائر الانبياء صادقة فهو مستفاد من خبره عليه الصلاة والسلام اذ لو لم يخبر عليه الصلوة والسلام بصدقهم لما حصل لهم العلم به ويحتمل ان يكون معنى قوله ويمكن ان يخص ويمكن ان يخص الرسول المذكور في هذا الكتاب برسولنا صلى الله عليه وسلم فليتأمل سيد محمد افندي زاده

قوله فالشرط اه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة واربعة اه روي انه عم سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود عليهم السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم التورية والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفى هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا ذكر اللهم قوله ويمكن ان يقال اه اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور على اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات قوله وتخصيص بعض الصحف اه جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه اولا قوله والشرط بعضهم اه عطف على قوله فالشرط بعضهم اي بعض اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورده العلامة الاستاد بان اسمعيل عم كان من الرسل كما قال تع في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عم كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تع وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعيه اه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله فيعتبر الحصر بالنسبة الى الاخرم فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول ولا يأبى هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلاثة قوله قيل عليه يدخل سحر المتنبي اه حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعي النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه لا بمباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق للعادة على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تع لان الخارق فعل الله تع يخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهر على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تع فظهور الخارق بما وافق المدعي على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله بلا واسطة لان التصديق لا يحصل فيه بالسحر من قبله

وهذا ما قال القاضي ان قيل ظهور الامر الخارق الذي جعل معجزة الصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراق العاديات فلا يمتنع اعجاز اظهار المعجزة من اعتقاد الصدق و ... يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك التجويز فلا ... لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنهم من قال استحالته عقلا قال الشيخ ابو الحسن لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلائل على صدق دعوى الرسالة والاحكام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها لا انه بمنزلة العلم لاتفاق العلم فلو ظهر شيء على الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لايجاب التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التوقف بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم هذا سيد محمد افندي زاده

فيخلقه على يد الصادق لاظهار الصدق ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تع كما زعم الفاضل الجلبي من انه مبني على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب تع من غير واسطة فانه تم تم والا فلا وانما قيد الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهر الاهانة وهو ان يظهر امر خارق العادة على يد المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما قيل نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلابد من قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تع اما الانه لا فاعل غيره تع اولانه يشترط في المعجزة ان يكون فعله تع وح لا يرد شيء مما ذكر قوله وانتقض بالفرضيات اه يعني ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبي لا يصير نقضا للتعريف المعجزة اذ لابد في النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهار الشيء فرع وجوده يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهي امتياز النبي من غيره قلت يحصل الفرق بينهما بانه يقدر ان تع على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تع وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقرير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نم ان العلم بان الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تأمل قوله والحق اه اي الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة لان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمقناطيس والكهرباء ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله من مثله وهنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من انه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير مدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تع لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشر عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا يكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما ... وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائط مقدورا بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا

قال قلت القوم عدوا ... وحاصله منع كون كرامة الولي من افراد المعجزة مستندا بان عدهم اياها من المعجزات بناء على تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي والوجه فيه هو دلالة كل منهما على صدق النبي وذكر الارهاصات في الجواب مع انها لم تذكر في السؤال اشارة الى ان القصر في السؤال على ذكر الكرامة من قبيل الاكتفاء والتمثيل والاتيان السؤال كما يرد بالكرامة يرد بالارهاص ايضا فان المتبادر من تعريف المعجزة هو ان يكون ظهور الامر الخارق مقرونا بادعاء النبوة وقد صرح بالاقتران من عرفها بانها امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة والارهاص غير مقرون بالادعاء والتحدي بل هو متقدم عليه ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك وحاصل جوابه عنه ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب فعلى هذا يكون قول المحشر الفاضل من قبيل قوله كيف السلو وانت حقف وغصن وغزال لحظا وقدا وردفا ويمكن ان يعتبر في كل من الارهاصات والكرامات كل من التغليب والتشبيه فتفطن واما ان المعجزة قد تتاخر عن الادعاء والتحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر يوم كذا فظهرت فلا يصدق عليها التعريف على اعتبار المقارنة

فيجاب عنه بان المتاخر ان كان بزمان يسير يعد متصلا في العرف مقارنا فلا اشكال والا لزم ان تكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفها على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بشيء وهو ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة وكذا اهل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا العدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا **قوله** فان قيل كرامات ان انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي مع انهم عدوها من المعجزات لان القصد من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من ان ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعاله تعالى ليست معللة بل الواجب ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي قد دل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرط في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له فتامل **قوله** قد عدوا الارهاصات جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته **قوله** على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها **قوله** هو الامكان الخاص يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري كما قال الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فلا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام هاهنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى فاده **قوله** ولك ان تاخذه امكانا عاما اي لك ان تاخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلثة قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج

عن التعريف

عن التعريف دليل لم ينظر احد فيه ابدا وقيد النظر بالصحيح اي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل والدلالة وان كان هو يفضي اليه فذلك اتفاقي وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبري اخرج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف يختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب اي اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثالث اعني قوله مؤلف من اقوال الى اخره مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر ليدخل فيه الامارات في التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر العضدي من ان الاستلزام بين الظن وما يوجبه **قوله** انما لم يقل لذاتها ان يعني في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار هيئته العارضة من التاليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزام النتيجة ولا يخفى ان ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على رأي الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة **قوله** فان قلت التعريفان يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا لك ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اي يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ من مواد الموف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقال بدل التعريف الموف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشي ليس ان تعريف الدليل هاهنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المقصود بيان ان تعميمه كيف يصح **قوله** قلت ان حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك المتعقل في الذهن فالملحوظ المستلزم هاهنا هو المعاني الا انه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا اخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزم العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة لا لبعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول ان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ

ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه قليس ههنا قيل ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما
ذكر فتامل قوله هذا في القول الاول ان هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور
في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في اخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا
تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول والاظهر ان يقال هذا في المؤلف واما القول فيختص بالمعقول هذا والحق
ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول قوله هذا الحصر مبني على
ان الحصر المستفاد من تعريف المبتدا بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبني على ان يكون
المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو
وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم
عليه والثاني من الوسط والحال هو المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم
النظر في احواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم ح ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب
ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا للشرائط
الانتاج الى المطلوب الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر
فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد
ما زعم الفاضل الحلبي في حل قوله هو حتى يلزم كون المقدمات اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا قوله
حتى يلزم كون ان متعلق بالمنفي لا النفي قوله لكن لا يخفى ان ظاهر الظاهر ان يعني لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه
النظر في احواله فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف
الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد
على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح واجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس
حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فالحاصل ان الدليل على التعريف الاول
هو العالم اي ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب
فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال
بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح ح الحصر
الاضافي اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول
ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا على الاول فالملازمة ممنوعة اذ لا معنى للنظر
فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر
المذكور

مر بلفظ الدليل ولا من تعقله صح

المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب تامل وللفاضل الحلبي في هذا المقام مقال لا يعبأ به قال
الفاضل المحشي الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل
ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون
المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا
والاشارة بيكون على ما مر قوله المراد بالعلم التصديق اه يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا
التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت
على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج من التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات
التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما يستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قال
الفاضل الجلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم فيحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان منشأ هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك
وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق اما اليقيني او ما يشمل الظني ايضا فلذا
على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلون شاملا للامارة ايضا قوله ولم يرد ان عطف على قوله بالعلم اي المراد
بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او الاعداد او التوليد فخرج القضية
الواحدة المستلزمة علمها العلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت
بديهية او كسبية وانما وصف القضية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى ان عدم كون العلم بها حاصلا من العلم
بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف الاولى بالواحدة فان لكل قضيتين فرضتا
ان يستلزم العلم باحديهما من غير ان يكون علة لها فهما ايضا خارجتان بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها
فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل
القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم
اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا باعتقاده
الاسد ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان
من العلم بالقضية الاولى فلا تخرج امثال ذلك من التعريف الا ان يعتبر قيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد
انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى
وهي كل اسود فهو موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم
بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه اه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل

بها العلم صح

فعدم جزؤها مط **قوله** لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول او يقع وان اندفع النقوض المذكور عن التعريف لما ذكرنا لكن

نقضه جما بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل

الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظ ولا غير بين لان معناه

خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم والا لزوم فيها

والا امتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتايجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه بقائمتين والحاصل ان اللازم

يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتوقف انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان

معنى غير البين هو الاحتياج الى الواسطة دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الواسطة لا يستدعي

الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض

المذكور ان تفطن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال

الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح

المختصر العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمط حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض

موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا من الامرين منحصر في الشكل الاول فمن لم يحفظ الاشكال الباقية باعتبار

اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين **قوله** وقد يرد عليه ايضا اي يعني يرد على هذا التعريف

السابق اعني قوله مؤلف من قضيتين او انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التي يلزم منها النتيجة

بطريق الحدس وهو ان تجد المبادي المرتبة في الذهن فتنتقل منه الى المط بسرعة مع انها ليست بدليل

لان الدليل يختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المط الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب **قوله**

اللهم الا ان يراد اه اي الانتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة

في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة مخصصة وجعل المعرف قرينة

على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما نريد تأمل هذا الكل بحث

وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشي اولا ان المراد باللزوم من اخر كونه ناشيا اه ثم يذكر ان المراد

التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية النسبة الى لوازمها

واحد **قوله** فيما الثلاثة او فوقه لان لزوم العلم بشيء اخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات

الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب **قوله** لكن يمكن تطبيقه على الاول انه يمكن

تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد فصل التفصيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط

النظر والدليل الموصل بشرط النظر في احواله يستلزم المط الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط

بين

شرط الانتاج في كل شكل ما ادرجها لزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج صح

بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع **قوله** ولا يذهب

عليك اه حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني

ما يلزم من العلم به اه على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة

او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل

للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين

وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في

باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص **قوله**

وتخصيصه مثل الاول اه جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد

من اللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه ح لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل

الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة

اللزوم بشرط النظر فان التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في تكلف ولهذا قال خروج عن مذاق

الكلام **قوله** والصواب تعميم الاول يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر

في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف الظ

والاصطلاح ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب **قوله** يريد ان الخارق اه الحق من هذا الكلام بيان فائدة

قوله تصديقا له اي يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي

اظهره الله تعالى على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذي لم يقصد الله اظهار صدقه كالخارق

الذي يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فانه حادث من الحدوث والاحتياج

مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به وكالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا

يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به

التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد

به اظهار التصديق واذا قصر بشيء اخر من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعي النبوة

علم انه لم يقصد به التصديق **قوله** اذ لو جاز كذبه اه هكذا ذكره السيد في شرح المواقف حيث قال اجمع

اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه

كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى

ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة

قال واما في سائرها فالوجه آه يعني ان الوجه المذكور اولا على تقدير تمامه انما يتم في الامور التبليغية دون غيرها اذ جواز كذبه عقلا في سائر الاحكام ما ثبت باخباره لا يستلزم بطلان دلالة المعجزة اذ لا ملازمة بينهما والمدعى عام فلا يتم التقريب فالوجه في اتمام التقريب هو انه لما ثبت رسالته بالمعجزة وقد ثبت بالادلة القطعية ان من ثبت رسالته بالمعجزة معصوم عن الذنوب فلا يكون كاذبا في اخباره كيف والكذب ذنب بل من الكبائر على ما قاله بعضهم فلو فرضنا كذبه لاخل ذلك بدلالة المعجزة على رسالته فالملازمة ثابتة فثبت المدعى وهو كونه صادقا في جميع الاحكام تبليغية او غيرها نعم يجوز السهو عليه في غير الاحكام التبليغية كما في قصة ذي اليدين وفي قصة التأبير حتى قال عليه السلام انتم اعلم بامور دنياكم ولا حرج فيه فتبصر وليس قوله واما في سائرها آه اشارة الى ان الاستدلال في غير الامور التبليغية خفاء في الاستدلال فيها حتى

يرد ان الحق ان الاستدلال فيها واحد وهو ما ذكره الشارح بقوله انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة فان هذا الاستدلال يكفي في جميع اخبار الرسول اذا جاء بما قصد الا سهوا فتامل
يوسف افندي زاده

الا على صدقهم في الاحكام الباقية والالزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الباقية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه لاستحالته قوله هذا في الامور التبليغية آه يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب قوله قيل عليه اذا تصور مخبره آه قائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول او انه خبر الرسول فايجابه العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عم البينة للمدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول او لم يلاحظ بهذا الوجه فانه يحتاج اليه قوله واجيب آه حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بانه ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الجزم بكونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالجزم بكونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكر في شرح المواقف انتهى اقول المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور

المعجزة

قال والكل غلط آه اي وكل واحد من السؤال والجواب غلط اما كون السؤال غلطا فقد بينه بقوله لان تصور المخبر لا يجعل صدق الخبر بديهيا واما كون الجواب غلطا فلم يتعرض لبيانه لظهوره فان عدم توقف التصور على الاستدلال بين لانه على ذلك التقدير يلزم انقلاب التصور من التصديق وهو باطل على ما نقل عنه وقد مر اشارة المحشي اليه وقيل في كونه غلطا ان كون توقف العلم بصدق الخبر على الاستدلال بالواسطة ممنوع بل هو موقوف عليه بلا واسطة لانه مع تصور ان المخبر بهذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون المخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق وفيه ما فيه
يوسف افندي زاده

المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة قوله والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظ ولا الجواب بتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصور ان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر آه بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي محتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر من بلغه الرسول من الله الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق ويجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الدليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا ترى ان تصور خبره عم بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ لم يفد العلم الا استدلالا وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكر لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت مع ملاحظة هذا الخبر وهذه هي منشأ البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق

الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل قوله لكن الكلام ان الاستدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبر بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الامر من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فيرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فيكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل ان ما بلغه الرسول يوجب العلم ان ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج الى التمحضا بتينك المقدمتين على ما مر فلا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله ونظيره انه يعني ان نظير ما ذكرنا من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قال الفاضل المحشي من قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ لابد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج في اثباته ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين قوله هذا المعنى انه يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومالا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره سوى التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة عليه اصلا انه ليس المراد بالعموم عموم الكلي للجزئيات بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقول هذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله

نعم لو كان المراد ذكر العام لا ينفع سؤال المحشي على الاول فان ذكر العام بعد الخاص فلا يوجب الغاء الخاص كما ... [illegible]

اللهم الا ان يراد ان اي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل في نفس وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعم والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قال المحشي من انه ليس في هذا التوجيه ما يعول فيه من الجرح ما فيه لان معنى التيقن في اللغة زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا اطلقنا هذا الادراك يتبادر ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية البعد لان منشاء البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى ان اي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتمال الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه بعدم مطابقته الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه صحة وهو ان يقال ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن موضع التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال المحشي فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق في الحال مطابق في المآل

والحال وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشاؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا **قوله** لا يخفى ان قوله توجب اه يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه يدل على ان مقصود المص من قوله والعلم الثابت ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت اه مستدركا لان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى له عندهم سواه وايضا فلان قوله فهو علم اه يدل على ذلك لانه اورد بالفاء الدال على انه نتيجة لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا اه اي ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح ان المقصود من قوله العلم الثابت اه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم اه دفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن العلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا للارادة واما ما قال الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور اعني صفة يتجلى بها المذكور اه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت مستدركا ففيه شيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقيني عنده كما مر ولو سلم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو يبطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلاثة وايضا يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين **قوله** وايضا سائر العلوم النظرية اه يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الش انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال الدلائل النقلية لا تفيد اليقين **قوله** والاقرب ان مراده اه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك التيقن والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات

للعلم صح

في القوة والضعف كما سيجيء في بحث الايمان **اقول** رأي المص نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب فقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت الى آخره بالمعنى الاخص كما سبق لانه المناسب للمقام **اقول** هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذه المواضع وتركه في قوله وهو يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه نتيجة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة في ذكر قوله والا لكان جهلا **قوله** وكانه اشارة اه يعني ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة التيقن اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي بحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد النظر فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلبي هذا مخالف لما تقرر في الاصول ان الادلة النقلية ظنيات لاحتياجها الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشيء من ذلك سبيل **اقول** مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف تأمل **قوله** والا فهذا الحديث مشهور اه قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكر في شرح المقاصد وهو ما ان ثبت فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى وذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكر السيد في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم

قوله انما قطع النظر عنها اي يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن
الدلائل ليخرج الخبر المقرون ويبقى خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منها امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه
لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا
للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل
في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدليل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد
منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر
عن القرائن قوله وقد يوجه اي يعني قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل ان القرائن
تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم قدومه
بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة
الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون
عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع
الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال المحشي في توجيه قوله لان القرائن
قد تنفك عن الخبر ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد
فتسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه و
هو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة
ولا تنفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك اي يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد
بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح قطع
النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة لا تنفك عن الخبر
كما لا ينفك الدليل عنه قال المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته
لا يلازمه بل تنفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا
معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند الصوفي ومنشا حصول
العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلق فلا يكون افادته بالدليل
او القرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته ينفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي اشكال
قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم
على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام

دون

دون مقام اخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشا العلم ليس ملاحظة
احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع
يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلق بعده في مقام اخر بعده من غير تاثير للحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء
لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان ينضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما
اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك
اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر
المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه ثم قال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم
الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه
من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون
الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احوال كلامه العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو كونه خبر الرسول
بخلاف القرائن فانها امور خارجية عن الخبر تامل انتهى اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا
في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون
الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احوال قوله انه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل
منها خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطؤهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت
في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة
وفي قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين [redacted] وفيه انه اذا
كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري
اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله حاصل الجواب ان الحصر
يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر
الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الشارح من ادخال
خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمها
سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق اخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع
بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق
بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون بالاجماع وكيفيته اذا قيل قوله ان قلت هذا اي يعني قد سبق في
حصر اسباب العلم في الثلث ان العقل ليس الا غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر

والا فان كان الة غير المدرك فهو الحواس والا فان لم يكن الة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل
على انه الة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها
مغايرة لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه **قوله** قلت ان حاصل الجواب انا لا نسلم انه يفهم من التعريف
ان العقل الة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء
لا يسمى الة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار الة لاحراقه بل انما يطلق الالة على الامر الذي
هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى منفعل واما اطلاق الالة على العلوم الالية كالمنطق
مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الالية
ليكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الالة على العقل بمعنى القوة شايع في عباراتهم
كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة وانه ح يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا
اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان الة فهو الحواس وان لم يكن الة فهو العقل فالظ
من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفي الغيرية عنه مسامحة
باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى الدراكة فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة
صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخلو عن تعسف **قوله** واما حمل الغير على المصطلح
فبعيد اه واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
عن الاخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن الة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية
عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه
ليس عينه فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير
التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحدثة
فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما تقرر
في التفصيل انما هي والعقل مع النفس كذلك **قوله** هذا هو النفس بعينها اذ هو الذي يدرك به الغائبات
والمحسوسات جميعها واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس
هذا لكن قوله يدرك به صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا ان يقال بالمغايرة
الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولكن ان تقول قوله يدرك على صيغة المعلوم و
يكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر
ينكشف له الغائبات بالوسائط اه واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة

الح

التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عم
اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه حال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضافة
نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك المعقولات فالظاهر انه يحمل التعريف المذكور تعريفا
للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لان بهذا المعنى ليس بمراد ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف
وسبب لحصول العلم **قوله** والعرف واللغة على مغايرتهما اه يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل
والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم ان لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق
العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس
ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث
فلا فالاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى
ليس سببا للعلم **قوله** عدم تقييده اه يعني عدم تقييد العلم بالضروري او الاستدلالي او نحوها بان تقول
يفيد العلم بالالهيات او في معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب
لجميع انواعه فاندفع ما قاله المحشي من ان تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق
هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني **قوله**
ففيه رد لفرق المخالفين فتخصيص الشيء السمنية وبعض الفلاسفة فاصرا لان منهم المنكرون
لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته
في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط **قوله**
هذا دليل بعض الفلاسفة اه يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلافات اه كثرته في الالهيات فهو
دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية اذ
دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص
بما عداها اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم لان هذا شبهة اه
للكاف قوله النظر الصحيح لا يفيد العلم بحسب الظاهر منقوض من مسائل النظر الالهيات اه
فافادة النظر العلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعواهم اثبت كونه من الالهيات بقوله لان اه
هذه نسبة عدم المعلومية اه ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات
لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر
لما كثر الاختلاف وتناقض الاراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم

لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادته

النظر مما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة قوله لكن يرد ان على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو انهم

ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا صحيحا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادة الظن على ما نقل

الامام من انه لا نزاع لاحد في افادة الظن وانما الخلاف في افادة اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا

ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم به حتى يتناقض قوله

يرد عليه ان حاصل انا لا نم انه لو افاد لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا ومفيدا للالزام الخصم

فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد والحجج الالزامية اعني

المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شايعة في الكتب والقول بعدم افادة الالزام لعدم

صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما ينفي العلم ان الاشارة الى ايراد اعتراض

على قوله فان قيل الخ وحاصل ان هذه الشبهة لا تثبت المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على

امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا لا يمكن

ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه

انما يلزم منه ان لا يكون كونه مفيدا حاصلا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى

الثاني قوله لكن القائل بنفسها ان الاشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي

العلم بها ايضا اذ مقصوده الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى شيء بدون

العلم به والمنكر ينكر جامعا اي يدعي ان كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما

بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت

مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو

اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض

ما ادعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم قوله اثبات افادة النظر ان يعني ان الكلام على تقدير

المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص لان اثبات

القضية الكلية اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادة العلم بها ولا شك

ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص

يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفسه اعني افادة العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله

وقد يقال ان حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص وانما انه اثبات

الشيء

الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة

فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج

بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية

بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل في استفادة

العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيف ان حاصل

تزييف ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة

العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازم للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم

باللازم والعلم بتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفطن لكيفية اندراج الاصغر تحت

الاوسط ليتحقق العلم بكيفية افادته وما ذكرت من انا نحصل كثيرا من العلم بانظار صحيحة مع

الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف و

لو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه او يعني

ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من

من الجانبين هنا بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على

افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح

مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته والحال ان العلم بافادة هذا النظر

موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة

الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور

على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية

وكون العلم بالفرع مستفادا من العلم بالاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه

اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه

لجواز ان يحصل بوجه اخر نعم التوقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد

اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظ فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصل انا نثبت الكلية النظرية

يعني لا نم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة

النظر من حيث كونه نظرا والمثبت افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية القائلة ان كل نظر

صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك

ومعنى اثبات تلك الكلية بتلك الشخصية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر عن قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لان تلك الشخصية وحدها تثبت تلك الكلية فانه لابد ان يضم اليها قولنا وليس افادة هذا النظر بخصوصيته موادّه كيفما كانت بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه واذا كان مفيدا للعلم وكان ذلك لصحته واقترانه بالشرائط كان كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم فان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم

الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لاندراجه في هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار هذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث بعنوان الشخصية ضروريا وعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمحقق في دفع مايورد من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها تحت الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة نظر اخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعها بعنوان الكلية اي من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية والمحذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي قوله والاولى ان يفسر قوله اول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير تفكر احتياج الى التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لاخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا فان العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالتفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر اخر من فكر او احساس او حدس او تجربة قوله وجعل تفسير الاول التوجه يعني جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه انه لا يحتاج الى شيء اصلا كما يتوهم من ظاهره بل انه لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلايمه تقرير الشارح فانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتساب المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال انما حصل من غير تفكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان الحاصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كلامه في ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحدس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب

في الثلثة

في الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات من البديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد التفات او انضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما يثبت بالحدس والتجربة داخل فيما يثبت بالعقل وانما قال لا يلايم تقرير الشارح لانه يلايم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليست مستقلة في حصوله كما لا يخفى [redacted] قوله الظاهر من عبارة المص يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المص وتقرير الشارح حيث ذكر المص الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرف قوله ويرد عليه ان اي يرد على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار وقيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا وبعد الالتفات وتصور الطرفين كما سيشير اليه تمثيل بمباشرة الاسباب كصرف العقل والنظر في الاسيد الابصار وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى ان ذلك تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم ان عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم الحصول باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال الفاضل الحلبي من انا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان لاستعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند الشارح لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كانت لاستعمال الحس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى ان يفسر الى ان الاولى ان المراد بالبديهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت

منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشتمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها
معها ويكون الاستدلال والاكتساب مترادفين وانما قال فالاولى اه اشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا
صحيح ولعل الوجه ما بيناه **قوله** كله بناء على عبارته اه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام
العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل
فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله
مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب
بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم لان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض
بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يات بشيء لان
القائل بامتناع العلم بحقيقته الحكماء ونبذ من المتاخرين والموفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين
قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم
على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية
العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة
توجب تميزا او ينكشف به فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او غير حاصلة
وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شايعة فيما بينهم فيجوز ان
يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء
وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف **قوله** لكن يرد اه يعني ان شارح المواقف
عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبقي وجه الادراج بان الحسيات
حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي
السكر مرا ورؤية [illegible] الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس
من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك
الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او معه او بعده
ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر
المقدور لنا وليس لامر اخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون ههنا امور يتوقف عليها حصول
الجزم ولا نعلمها مفصلة يخالف لصريح العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة
على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن

اطلاق

عن اطالة المرام **قوله** وصوابه ان الشراه حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري
عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات
في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة
دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور
فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد يتوقف على مبادي
ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال
الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني
ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم
به غير مقدور **قوله** وجه التناقض اه حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعله
قسما من قسيمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كونه قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض
اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع
ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم **قوله** وليت شعري انه يعني ان دفع التناقض فرع تحققه
وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم
لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي
قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قدم انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا
بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب
الى ما يحدث ابتداء في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى ما يحدث بتوسط الاختيار
وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الثابتة الى الاسباب المباشرة وغيرها المحققة
في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة
وغيرها الى ثلثة اسباب ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته
الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل
من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به حاصلا بسبب مباشر فيكون داخلا في الكسبي
ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على
وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست
بمقدورة للعبد ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة

العقل التي هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة
يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم فيجوز اه اي ولو سلم ان
المقسم من الاسباب المباشرة لكن يجوز بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه
فيجوز ان يكون نظر العقل الذي [redacted] تقييد السبب المباشر به حصل قسم منه اعم من وجه من السبب المباشر   لاجل حصر
فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في الحسيات والخبر الصادق
وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري [redacted] والاستدلال في قوله
ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل باول التوجه اه هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل
للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما قررنا
لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة
مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود
لانه وان لم يجز بجواز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود
الاقسام بل متحقق الا يرى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من الحيوان وهذا القدر
يكفينا كما لا يخفى قوله نعم يرد على التقسيم الثاني اه يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما
يحصل بدون فكر لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه لزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول
التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال لخروج الحدسيات
والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول
التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلال لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه
الى حمل قوله من غير احتياج الى التفكر على الاول التوجه فيحصل للضروري معنى اخر وهو ما يحصل
بدون فكر فالباعث على حمل الضروري على معنى اخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة
الحصر وانما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج
الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلال ولم يحصل
للضروري معنى ثان لان تمثيل الضروري الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يأبى عن ذلك
الاحتياج الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا ظهر ان ما قال الفاضل المحشي
وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة
في الضروري ولا شك انه الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتساب

وقد كان الضروري قسيما للاكتساب فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب
الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات
والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده اما ذكره الشارح من ان حمل الضروري على المعنى الثاني
لدفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذاك
واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية
كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يقتضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكن يرتفع
بادنى تامل قوله فيحتاج الى دفعه اه يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة
الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض
بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس للعلم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل
ادرجوه في العقل وان كان باستعانة من الحس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة
الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج في دفعه
الى ما ذكر قوله الا ان تخصيصه اه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بشيء من الاشياء ايضا والتخصيص
يوهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض قوله
وفيه استدراك اه لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قيل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام هنا
في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف المقصود لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى
ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء الواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود
قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد
بان تحقيق معنى الصدق والكذب فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك
لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف المقصود قوله كما كان هو غير جزمي
لانه قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم
احتمال النقيض حالا ومالا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن قوله فتامل وجه التامل ان عبارة المصنف
لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملهما على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل العلم
حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم
مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد والرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب

المعتقد بها المفيدة العلم بلا تكلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان قوله لاشارة الى وجه التسمية
اى انما ذكر هذا القيد في التعريف لاشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة
غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به سمي به ما سوى الله من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع قوله وليس من التعريف
اى ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج
الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى
اللغوي واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظن ان المشهور اولا ان حمل الغير على المصطلح بعيد
عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم الاستدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا
على الموجود قوله [redacted] اشارة الى ان المراد يعني لما كان تعريف العالم بما ذكروه بخلاف المقصود
من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه
على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول اذ الاشبه ان يقال عالم الاجسام
او فائدة اتيانه الامثلة عن الاجناس لاشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات في معنى قوله من الموجودات
من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس لاشارة الى انه اسم موضوع للقدر
المشترك بينها اي بين جميع الاجناس اعني كونه ما سوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب
كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل ولذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع
عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد
من الاجناس وعلى كلها اطلاقا حقيقيا على جزئياته كاطلاق الانسان على كل من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها
قوله لا انه اسم للكل عطف على قوله اسم للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا
لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه
بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الك هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون
له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع
اجزائه دون جزئياته فلا تفيد كلام المص بما ذكر نوع غرابة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع
اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة
الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي تركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج
تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة
هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وما ذكرته اقرب الى الفهم والصواب
ذكر فيما يجيء ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له فالظاهر المناسب
... على معنى جميع ما سوى الله تعالى ويحمل قوله فيقال عالم الاجناس الى انه لاشارة الى انه قوله والمشهور
... بين الاجناس ويطلق على كل واحد منها وعلى كلها ايضا وهنا قد اطلقه المص على كلها بدلالة ... العالم ههنا هو كل واحد
... افراد منزلة الاجزاء فالمحشي الفاضل لم يرد بقوله لاشارة الى ان المراد ان الشارح لاشارة الى ان مراد المص بالعالم
... اراد انه لاشارة الى ان العالم كما يطلق على كل واحد من الاجناس يطلق على كلها ايضا فلا يرد ما ذكره ذلك المحشي من الغرابة نعم قال الشارح
... اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى فليتأمل
يوسف افندي زاده رحمه الله

قوله والمشهور ان الصورة النوعية اه المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول
وصورها الكل بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة
الجسمية طبيعة نوعية لا يتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية فهي
قديمة بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية
وان الصورة النوعية لها قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في العناصر انواعها
المقتضية للآثار المختلفة قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون
والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا ان يكون
نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل
الدفع ان المشهور وان كان ان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل ببقاء صور الطبقات
اي العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى طبقات وباعتبار تحليلها اليها عناصر في
امزجة المواليد الثلثة اعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر
باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا ينفصل كل واحد منها بعد الافتراق بكثرتها وهي قديمة بالنوع عندهم
بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم تقدم الصور النوعية المختصة
بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصور النوعية
قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار مع انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية
من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق
المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت اخر فيصدق على الصور
النوعية ويكون موافقا للمشهور قوله قيده بالاضافة اي قيد القيام باضافته الى العين او
الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب
قوله ثم لا يخفى اه يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير
المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه
لتحيز شيء اخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق
عليه القيام بالذات المختص به وبما قررناه اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة
في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المذكورة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم
لو قيد عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المذكورة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين

اقول فيه ان الظاهر ان المراد من التعريف تعريف العين اعني ما له قيام بذاته فعلى هذا يكون حاصل السؤال ان هذا التعريف صادق على المركب من العين والعرض اذ يصدق عليه انه قائم بذاته متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء اخر مع انه لا يصدق عليه المعرف اعني العين اذ المشهور انه ليس بعين فحينئذ يمكن ان يجاب عنه باعتبار الوحدة النوعية في المقسم الذي اعتبر في القسم كانه قيل فالعين نوع واحد من الممكن له تحيز بنفسه غير تابع لتحيز شيء اخر والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين فلا يصدق عليها المعرف لا يصدق عليها التعريف ايضا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء اخر وبعضها ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع فلا يصدق التعريف عليه كما لا يصدق المعرف فلا نقض به على التعريف الا ان هذا الجواب

هذا الجواب يحتاج الى اعتبار الوحدة النوعية في المقسم ايضا والا لبطل انحصار التقسيم كما لا يخفى على من له ذوق سليم فافهم بقي انه مما ينبغي ان ينبه عليه ان معنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك لا على سبيل التبعية لتحيز شيء اخر حتى يرد تحيز العين الكلي فانه تحيز تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما لا يخفى فتبصر

ويكون المراد ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات
ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وح لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم
كما لا يخفى واما قال والمشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها
العقل على وضع وهيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون
جزءا للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له لاجل
في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق
على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله ليس امرا اخر بل عين وجوده اه اعلم
انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع
وفسره السيد الشريف في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بان
يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امرا وغير
وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه
امر ووجوده في الحيز امر اخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد الشريف بانه ليس بشيء
اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات
وايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني
فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف
يتحد الممكنان اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود
اتحادهما في الاشارة الحسية تامل قوله بمعنى البعد المفروض اه يعني ليس المراد بالطول والعرض
والعمق ما هو المتعارف اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض
اولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف
اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض
اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد اه اي ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة
فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين ولذا قال في
ليتحقق الابعاد الثلثة قوله ورد بان التقاطع اه يعني اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله
باربعة بان يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع
على الجزء الاول قائم بجنب الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزء ا ب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج

فيحصل

فيحصل العرض وقام على ب د فحصل العمق فهنا ثلثة ابعاد احدها من ا ب والثاني من ب ج والثالث
من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي
فان قوله يقوم عليه رابعة صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان
حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة في الاوجه وفوقه رابع اي فوق احدها رابع كما في المواقف اللهم الا ان
يقال انه صفة لاحدها بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال ان احدها لعدم تعيينه في حكم النكرة
فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي في حاشية المطول ان جملة كثير ايادي في قولنا
فلان كثير ايادي صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد
على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف هنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد
الجواهر ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل قوله وان كان
لفظيا راجعا اه المقصود من هذا بيان ان ما نقله قول راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع
ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم اه ان لفظ الجسم يطلق
على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ
الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح للمركب من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية
اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب
او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف
اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اي مطابقا للواقع اه
اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء
بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره او لانه لا يقدر
على احاطة ما لا يتناهى وفرض العقل لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي
وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشرح
صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه
امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا
لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحجارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات
والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعني ان المراد
بعدم انقسامه فرضا القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شيء

انه غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ العقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض
الفضلاء انه لا خفاء في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه
ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الجزئي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصل
اسم ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوا ولو حمل الفرض في عبارة الشارح
على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابق فانه تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي والمتلازمين
يمكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن دفعه اي وان امكن دفع
منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود حصر بالتقسيم والحصر المعين الذي ثبت
وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل اه
يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات
لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض المص اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة
والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما يجيء انما يدل على حدوث
ما لكون في حيز والمجردات لا احياز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض على
التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي في قوله وههنا ابحاث الاول
تلبيس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغرى الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام او جواهر
بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده
فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال اعتراض على هذا الجواب
بانا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المص فهذا الاعتراض والجواب متاخر عنه بمرتبة كما
يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الحلبي في تقرير هذا الاعتراض انما يقال لو ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت
لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه
ولا خفاء انه ينافي غرض المص انتهى وفيه بحث لان احتمال جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما يجيء ان كل ما يكون
في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكلما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز فيكون
حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود جوهر مركب اه اعتراض على قول الشارح
ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع اه بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو
الجسم بان يقال حصر المص المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما
فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لا انا نقول الوضع بيان اه هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني

ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه في
اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل اعني المجردات لا ينافي
غرض المص قوله واحتمال المركب اه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان
محتملا الا انه لم يلتفت اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف
المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم يعني ان تفسير الخط
بالمستقيم ليس للاصطلاح بل هو بيان الواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير
تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون
مستقيما الاستقامة وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية
عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه باشارة حسية لانه
طرف ونهاية لسطح عارض له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهاية لها في الاشارة
الحسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يقدر بمحدود وما قيل ان وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة
الحقيقية ليس بشيء وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون
الخط المستدير فيها عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة ح في تقييد الخط بالفعل
في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل اه فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون
بيانا للواقع وايضا التمايم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مرادا لحمل على غفلة الشارح ما قال
بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا احيانا مطلقا سواء كان مستويا او
غير مستو وحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير
منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم
ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على
ما زعموا فتدبر واحفظ قوله ويرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد الكثرة يعني ان جميع مراتب
الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعد اي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة
فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة
لشمولها مرتبة الاحاد ايضاح انه كلاهما غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة
منها اكثر مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة
من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم

مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد الكثرين عشر اتها وفي بعض النسخ بعد بلفظ الظرف
المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد الكثرين المرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا
تعلقات علمه تع اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تع يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص
بالممكن مع كون كل منها غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب
عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد
امور وهمية ثم المعلومات والمقدورات متناهية فيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية
واما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف عند لا حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات فيه قوله
حاصل هذا الوجه ان كل ممكن اه يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن
مقدور الله تع فلو شاء ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو
امكن افتراقه بوجه مامرة اخرى لزم قدرته تع عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات
المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضنا مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان
لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء غير منقسم قوله وعلى هذا
التوجيه يرد اعتراض الشارح وهو ما يجيء بقوله والافتراق ممكن الى لا نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق
ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تع فله ان يوجد كلها فيثبت الجزء قال بعض
الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة
الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه
وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات
الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض
انتهى والاولى ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهي
المقدر على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع
والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان
لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا
يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم فح يكون
كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاما قوله ان تلك النقطة اه حاصله انهم صرحوا بان
النقطة نهاية الخط عارضة للخط اولا وبالذات فلا يكون اذ الاعراض الاولية الشيء لا يوجد بدونه

يوجد

والخط

والموجود منه

قال لانه في الاخرة فيتنافيه استمرار الاولى وعدم زوالها لانك قد عرفت ان الهيولى قديمة عندهم واذا كانت قديمة فهي باقية عندهم ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وبقاؤها ينافي الحشر لانه في الاخرة والابدان
على ان الهيولى لا تنفك عن الصورة كما عرفت فان كانت الصورة ايضا قديمة كما هو المذهب عندهم لم يتصور فيها الحشر وهو ظاهر مكشوف واذا كانت الهيولى
حادثة جاز فناؤها لكن لا تجوز اعادتها لان اعادة المعدوم بعينه لا تجوز عندهم وعلى كلا التقديرين يلزم من اثبات الهيولى والصورة نفي حشر
الاجساد واما اذا اثبت الجزء يحصل الخلاص من هذه الظلمة اذ الحشر هو جمع الاجزاء المتفرقة تحت الجسد المركب منها وهو ممكن بلا شبهة فان قيل
الانسان مركب من العناصر الاربعة فجاز عندهم ان يحشر الاجساد بان يجمع العناصر الاربعة كما قلنا نحن في جمع الجواهر الفردة قيل الصورة الانسانية
جزء من جسد الانسان عندهم فاذا انعدمت انعدم الجسد ولا يمكن اعادته بعينه عندهم فتأمل
يوسف افندي زاده

والخط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزء لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة اه يعني ان
قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا الكلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني
السطح المستدير من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز
الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة
في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها
من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما
قاعدة والاخرى يبتدئ منه ويضيق عليه الى ان ينتهي بنقطة هي رأسها فان كانا مستديرين يسمى صنوبريا هكذا
ومستديرا والا فمضلعا قوله لانه في الاخرة اه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد هكذا
وان الحشر سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فينافيه
استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه امتناع
وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجمعها بل بانعدام الصورة و
الاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم
ودونه خرط القتاد قوله ادلة دوامها اه يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول
الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي يبتني عليها دوام حركة السموات
لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبتنية عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسة
عطف على قوله قدم العالم وقوله المبتني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة الذي
يؤدي الى القدم ويبتني عليه دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني
على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله قوله وقيل الى الحدوث
بالجملة ما يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات ليست بممكنة لان
كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن
يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا
انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمح تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه
قوله واما لانها عرض اه يعني قيل ان قوله ويحدث الى اخره ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض
فيكون شاملا لجميع افراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير
قائمة بذاتها الا ان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما الجمع

في محله لكنه مسلك خاص للاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة اذ هم القائلون بان العرض لا يبقى زمانين بل الاعراض كلها على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد اخر مثله وافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة واما الفلاسفة وجمهور المعتزلة فقالوا ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات ولما كان هذا المسلك غير عام مردود ابى الجمهور بانا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض فاعرض الشارح عنه وبين حدوث الاعراض بوجه مقبول بين الجمهور واما قلنا وجمهور المعتزلة لان ابا علي الجبائي وابنه ابا هاشم وابا الهذيل العلاف ذهبوا الى بقاء الالوان والطعوم والروايح دون العلوم والادراكات والاصوات وانواع الكلام وقد عرفت ان النظام والكعبي وافقا الاشعري منه

ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية [illegible] كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا ما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهام خلاف المراد اذ اطلاقه شايع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الا الى جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح هنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع قوله ولك ان تستدل الخ يعني لك ان تستدل منه على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن ترك الشارح هنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول فيما بينهم فقد اشار اليه بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما ما صدوثهما فلا نهما من الاعراض فهي غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود الخ يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا قوله واعترض الخ حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له مع انه لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون مستقلا للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعني قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم

عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق [illegible] الايجاب والمستند الى الموجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت انه يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز استناده ماهية بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند وعدمه لوجود الاخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فيكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمر الوجود ان يطرأ عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط اخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم باستمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ولا يكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرط اعني الحركة الجزئية التي تنتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الواجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القدم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القدم بهذا المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم وايضا فرض المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفتم به قوله قلت يبطل انه يعني انه لا تناهي الامور المحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يبطل برهان التطبيق على ما يجيء فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وحينئذ يكون كل ما هو مستند الى ذلك الشرط بتوسط ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الواجب القديم مستمر قوله نعم يرد انه يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق

العدم ينافي القدم منه

ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات الغير المتناهية صح

يطرأ عليه العدم فثبت ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه

اشارة الى تصحيح السند الذي ابطله المجيب ببرهان التطبيق

بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال شرط اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب
تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرط لا انتفاء علته حتى يلزم عدم
الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات
بلا واسطة او بواسطة الشرائط العدمية لا الى النهاية او الممتنع بالذات واياما كان يمتنع زوال عدم الحادث
اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية
وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نم ان
الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث
وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب الحكماء لتم الجواب المذكور ولكن
بحث المحشي على مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما
للاضافات الاعتبارية فزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل اه يعني لو قيل بدل قوله فان
كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز اه فان كان مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال
ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الاتي بقوله فان قيل اه لانه ح يكون داخلا في السكون لانه قوله او لا
اي ان لم يكن مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا بكون كما في ان الحدوث او لا يكون في حيز اخر بل
في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا اخرجه
الشارح عنها قوله يرد عليه ان ما حدث اه يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان
الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه انين وانتقل منه في الان الثالث الى
مكان اخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الان الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول
يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون السكون في
سكونه اعني الان الثاني شاركا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان الحق من قول
الش وهذا معنى قولهم الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد
ما ذكره المحشي بقوله يرد عليه الى اخره لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه
يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الش فاذا حملها عليه لا انه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع ايضا
ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز
بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات
ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في

الخارج

الخارج ممتازا عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الان الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما
لا يقول به احد قوله والحق ان الحركة كون اول اه هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون اخر
قوله وهذا ظ اي كون هذين التعريفين صحيحا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الانات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري
من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا
في الكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده ولانه يلزم اذا حدث في مكان واستقر فيه انين ان لا يكون كونه في الان الثاني
حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه انين يلزم ان
يكون كونه في الان الثالث حركة لكونه كونا اولا في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير
بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع
الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله قلت جوازه اه
يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى
الفعل فيجوز ان يوجد سكون قديم مستمرا الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه اه
يعني جواز الزوال ان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا
اي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب
بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة
فجواز زوال السكون يكون منافيا للقدم فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اي باستلزام جواز الزوال
سبق العدم ثبت المدعى اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم
فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كانت
المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات
نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه
بعض المتأخرين ليتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال عليه بان المجرد اه تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد
لشاركه الباري في التجرد ولكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فانه لو شاركه
لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب في ذاته تع المستلزم للامكان وهو محال وتقرير الجواب انا لا نم ان هذه المشاركة
تستلزم التركيب لانه مشاركة في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا
السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض
وعلى تقدير تسليم ان الشركة في امر ذاتي فلا نم ان ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي

خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون ان تعين الواجب امر عدمي لا يتين في محله قوله
ومنها ما يقال ما لا دليل اه تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه اما الصغرى
فلابطال الدليل الدال على وجوده واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها
وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على انه ان اراد
ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد لا دليل في نفس الامر فممنوع لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر
وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز كونه موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل
عليه يجب نفيه قوله وعدم حضور الجبال اه جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء
المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم
به مستدلا قوله حدوث سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث
سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره
ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها
دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله فحدوثه اه
اي اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث
البعض الاخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة
وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل
دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل
يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم
ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمين بالحادث
قوله يرد عليه ان المطلق اه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية
في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات
اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ تلك
الحيثية اي من حيثية تحققه في ضمن ذلك الجزئي حكم البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية
لها فيجب ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا في عدم البداية وح لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية
في تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى قوله والمحال في اتصافه اه جواب سؤال كانه قيل انه يلزم اتصاف

الواحد



في هذا المقام نقلا

قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من
الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك
فيكون مسبوقة بالجهل   وقيل الطبيب اه اي قيل في بيان وجه النظر الا انه ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه
فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز الشافي   لكن يعتبر في التجزي اه على ما يشعر به لفظ التجزي فان
معناه قسمة الشيء الى الاجزاء قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها
بخلاف التبعيض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي
والتبعيض ايضا على ما فسر بها الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا
لان معنى ما هو اه تعليل لقوله اي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا المائية بالمجانسة لان معنى ما السؤال
عن الجنس فمعنى المائية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى لا يوصف بان له جنسا
ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء   صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن
الجنس حيث قال في المفتاح واما ما فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك جوابه انه
انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام   وهو
المعنى الذي يعني انه انما حمل كلامه ما هو على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لا امتناع في ايقاعه سؤالا
عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تع وما رب العالمين قال
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل بما عن خصوصية ذاته
تعالى كانه قال اي شيء على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عم بالوصف تنبيها على ان خصوصية
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال يسأل بما عن الوصف
تقول ما زيد وجوابه الكريم وكون ان المعنى الذي نحن فيه لا استدعاء التركيب المنافي للوجوب واما السؤال
عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا
لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرة
لوجوده تع فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة
النوعية وجعل شاملا ليس معنى مغاير الاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوي   لكن يرد انه اي قال اه
يعني يرد ان يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في المائية المفسرة باي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى
الامر الشامل لا الجنس المنطقي اي المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح فالجنس اللغوي
اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي

الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه ح بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز ان يكون له تمام حقيقة
نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد له من تعين يميزه عما يشاركه
فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا
غير داخل في هويته ح فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى
العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له ح يستلزم التركيب في ذاته تعالى
لا المعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكر والقرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقومة واما قوله
لان معنى ما هواه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما ليس
من قوله ولا يماثله شيء فتامل يعني ان البعد امتداد يعني ان كلا او ليست الشك المنافي للتعريف
بل للتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد
المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء
اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا
المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط
اعني الامتداد القائم بالجسم وهذا التعريف اه يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه
انما هو للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ الظاهر انما تصور فيه واما تعريف البعد
الموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالتاويل بان يقال البعد امتداد
موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم وهذا مبني
على وجود الحيز يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان القدم
والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في
الازل قدمه فلا يكون مستندا لهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة
ازلية المعدوم مم كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا
مح في حقه اذ يلزم ح ان يكون للحيز وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون
الواجب ح محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكلا مح عليه تع او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو مح عند المتكلمين
اذ يلزم ح تتالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه
ويرد عليه انا لا نم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه
لجواز

لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه ح ليس
بمتحيز ولا نم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب ولا نم انه يلزم تتالي الاكوان الغير المتناهية لجواز
ان يكون له ح كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد انما يلزم لو كان كونه من قبيل الاعراض الحادثة
التي لا تبقى زمانين والاكوان من الموجودات العينية على ما برهن ان الحكماء وان انكروا الاعراض النسبية
باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق هذا الترديد اه
دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد
به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل
سواء ذهب اليه احد او لا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ هم يطلقونه على الزايد والناقص
يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي ثم ان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجه قرر الشارح مبني على تناهي
الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو جوزنا بان ما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه
فيكون متحيزا ولا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه لا يتركب
عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي
من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له ووجه ضعفه حاصله منع الملازمة يعني انه لو اتصف
اجزاؤه بصفة الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتها لا يستلزم الاتصاف
بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني انه لو لم
يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا
وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كونه عدم الاتصاف
ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم
حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال
ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد
بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم
تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون
الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي
يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفة بالوجوب قلت
ح يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع

صفات لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه يكون ممكنا
وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آنفا وايضا صفة الكمال اه توجيه اخر لاثبات الملازمة يعني ان صفات
الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة مثلا وهي لا توجد الا في الواجب
يريد ان هذا التصريح اه يعني مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ
بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه
يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه
كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه في باب المماثلة هذا ويمكن ان يكون
معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون
قوله وقد صرح بيانا وتاييد القوله لا يماثل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه صحيح اصلا والحال انه صرح بانه
انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف يرد عليه انه يجوز اه يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء
الموجود على ما هو المتعارف بينهم فيرد عليه انا لا نم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار
لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند
من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات
لعدم كونها قابلا لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الحلبي يرد عليه ان المراد
شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب
وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد الاختياري يستدعي العلم السابق بالمقدرة
فلا نقض بالمادة التي اورده المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم
السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء
في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكره كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية
القائلين بعدم علمه تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب
ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء الحق بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن
لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشمول الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان
اريد ما يصح ان يعلم لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة
او لا كالاجرام الفلكية من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها
على الوجه المذكور لا يمكن الا بالالات الجسمانية وانه تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات
غير

الثابتة على شكل الاجرام

غير مانعة من الشركة على ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا
خسوفا فانه قد علم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علمه لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله
على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة
والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده
فحاصل مذهب الفلاسفة انه سبحانه يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخييل والاحساس
لفقدان الالة فلا يغيب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل
لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى
عن ذلك بل ما ندرك على وجه الاحساس والتخييل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك
لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات
والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على وجه الكلي واما
الجزئيات المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الان او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك
فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها
بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد
او متوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها
ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى
الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا
لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لانهم
نفوا الادراك وتغير العلم ونفي الثاني لافتقاره الى الالات الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض
من ان علمه تعالى يحيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام
الملتقط من فوائد علماء الكلام منافي الايجاب هو القدرة اه يعني ان للقدرة معنيين احدهما
صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك
عنه والى هذا ذهب المتكلمون وهو مناف الايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

فلا يعزب عنه

معلومة له

اليه مصير

منه صح

خصوصيتها صح

وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود
لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم
الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان
في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما وهذا المعنى لا ينافى الايجاب
فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الفيض لا ينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل
ما دام عاقلا [illegible] يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره
وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته
فمتفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية
الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث
ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل فان لم يعلم لم يفعل
ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان [illegible] طرف العلم لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم
وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم
يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما للذات لم يكن شيء من الطرفين لازما لها وهذا معنى عدم
لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ هذا انما يدل على زيادة
يعنى ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثى الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية
والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثى والكلام في زيادة على ذات
الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى
ان كلا منا في انكشاف الاشياء ليس لمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هى العلم فهل في حق الواجب
كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت ما يترتب على صفة العلم فينا
وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم
الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته ان اراد ثبوت الخ يعنى ان اراد بان ثبوت المشتق
للشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت
كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضى
وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان
اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ للموصوف بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضى ان يكون ذلك الشيء
متصفا

متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك
المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه بعض
الفضلاء بان المراد هو الثانى والمقصود منه ان المعنى الذى دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعم المعتزلة
من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية
كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف بموصوف وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته
مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم
بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطى في الامور العينية فرع الوجود في نفسه
فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى كلامه وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم
قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشى قبيح اذ كلام الشارح نص في الثانى لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما
يتم لو كان الضمير المجرور في له متعينا للرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا
الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى وقد فرعوا الخ تأييد لان غرضهم من ذلك
اثبات كون الصفات موجودة لعل مرادهم الخ يعنى لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له
انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وتنكشف
عنده لا نفى العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فيكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور
المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قلت يأباه قولهم يعنى يأبى
عن ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة
مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق
الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة
لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلون نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات
يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه من المواقف وصرح به المحشى فيما بعد
حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم
ولم ينكره احد اذ لو انكره احد لزم انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التى هى حال فقد اثبتها ابو
هاشم من المعتزلة والقاضى الباقلانى من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب ليست
موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهى ليست بمرادة ههنا اذ هى ليست
اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشى ههنا فانه

مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكر ان العالمية
ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية
ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل
فخذ ما صفا ودع ما كدر وكذا قولهم عالم بالذات يعني يأبى ماذكر قولهم عالم بالذات وهو ظ
وقولهم علم عين ذاته وعالمية زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته
تعالى في الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي
هي تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى
فيه تأمل اه اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز
تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف
وهي التي يسميها المعتزلة عالمية واما اتصاف فاعلها بصفة اخرى هي مبدأ لتلك الاضافة فلا
ولذا قال صاحب المواقف انا اجمعنا على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم
معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي
ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الى الكشف فانما يرى لما كان غالبا
على استعداده بحسب الفطر الفكري ولا ارى بأسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة
لهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا باتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة
مثلا مع وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة
اعني ذات الواجب تعالى ما يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمح اذ يجوز صدق المفهومات
المتغايرة على ذات واحدة لهم ان يقولوا يعني لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر
الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم
بذاته لكونه مغاير الذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون
مقولا بالتشكيك اقتصر على الاول اي بيان المغايرة بين الذات والصفات حيث قال
لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة لكن اشار اليه بقوله اي لشار المص الى نفي تعدد الذات
والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الا ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير
فعلم الجواب من عدم لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض لانها ليست
مغايرة

مغايرة للذات والفاضل المحشي قال اي لشارح بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو ضبط اذ ليس في كلام المص
قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له وان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب
التام اي انما قال الشارح لان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات الا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل
هو يتم بنفي المغايرة ولك ان تحمل كلام المحشي يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد
مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد
على التغاير ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله وان كان يلزم التعدد ولا محذور في
ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون على
ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل الخ ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل ان يقول
لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا كما نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض
المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
القديمة كما قال الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم وانما حمل الشارح اه اي انما حمل الشارح
كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي
قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي وان لزوم الكفر المعلوم
كفر ايضا اي كما ان التزام الكفر كفر ايضا كذلك لزوم الكفر المعلوم لان لزوم الشيء مع العلم به التزام
ولذا قال في المواقف اه فان تحقيقه بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر
ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي
واما لو قالوا بالاشتراك والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله
على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء
الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به
الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص الا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة
كيف وقد قال في الهيات المواقف انه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية
دون الوثنية اي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك
في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد
المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي خسر المتكلمين
قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم

قال المولى الخيالي فان انحصرت العلة في الالتزام اه هذا ناظر الى ما بعد العلاوة يعني اذا دل دليلان على انهم كانوا يقولون بتعدد الآلهة فمع تقدير انحصار علة الكفر في الالتزام وعدم شمولها للزوم المعلوم فقد تعين الالتزام منهم وهو قولهم بما يوجب الكفر وعبارة الشارح تشير الى ما قبل العلاوة اعني ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا حيث قال لكن لزمهم ذلك واكتفى به ولم يتعرض لما بعد العلاوة من انه بل وقع الالتزام منهم بشهادة الاية المذكورة فتدبر

يوسف افندي زاده

الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى يعني الجواب المذكور بقوله وجواب
مبني على هذا التفسير واما الوفق قول النصارى ان الله ثالث ثلثة ان الله ثالث الالهة الثلثة
الله والمسيح والمريم ويشهد له قوله تعالى أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين اثنين من دون
الله فوجه تكفيرهم ظاهرا سترة عليه لقولهم بذوات ثلثة وايضا ترتب اه يعني ان ترتب
الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة
فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول
بانه ثالث ثلثة فان كان علة منحصرة في الالتزام تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر
وعبارة الشرح تشير الى الاول اي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك والاقانيم
الاقنوم الاصل قال الجوهري احسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا
لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول الالوهية وقد يوجه بانه ميل اه
قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة
اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة
الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى
والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة لكن لا يلايم قولهم بالقدماء اه ولذا
الملايم انتقال اقنوم العلم الى عيسى اذ لو كان عين الذات لامتنع الانتقال اذ لو قطع النظر
عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى الاتحاد ها في الخارج فواحد
وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب
عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون
بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة العدد هو الكم المنفصل اه الكم هو العرض
الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بداية
لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل
وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا ابتدأت من العشرة الى السادس مثلا
انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى
في الواحد فلا يكون عددا اليس كما ان الوحدة تقتضي اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه

اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الى السابع

قال المولى الخيالي العدد هو الكم المنفصل لا يمكن تعريف الكم الا بخواصه وهي ثلثة الاولى انه عرض يقبل القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على القسمة الوهمية وهو فرض شيء غير شيء وهذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي الانفكاك سواء كان بالقطع او بالكسر وهذا المعنى لا يقبله الكم المتصل الذي هو القرار وتحقيقه في المطولات والثانية انه عرض يشتمل على امر يعده ويفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة مثلا يعده الواحد اربع مرات وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالقوة والفرض كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور بالايام والايام بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات ومعنى العد انه اذا اسقطت من المعدود امثال العاد فني ذلك المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود

يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين ولذا فسروه اه وحاصل ان الواحد
ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما
جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحت والاثنان عدد لانه نصف
الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك فكلام الشارح اي جعل الواحد
من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب او مبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي ما بعد
الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل ويرد عليه اي يرد على جعل الشارح بعض المراتب
جزء من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبات من وحدات
مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلاثة
الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة
كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة
العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركبها من الثلثة
والسبعة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما
هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد
بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكن عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجراء الكلام
على متفاهم العرف وقد يجاب ايضا بان القديم اه يعني منع الملازمة اي لا نم لزوم تعدد القدماء
لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون
قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا
ولو سلم منع لبطلان اللازم اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه
اولا فلا نم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه
تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقديم الذاتي والزماني
المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه لا يوافق
مذهب المتكلمين لان القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا
بالذات قد سبق ما فيه اي قد سبق في الشرح ان القول باحداث الصانع ينافي قولهم ان كل ممكن حادث
بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه
يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق

بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال والمتهالك في قدم الكلام اه لها

بقدم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث

انها حدثت والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد وفسروه بالقدرة تحدث

على التكلم قالوا التكلم من الحروف المسموعة حادث وهو محدوث قائم بذات الله وانه قول الله

لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء

ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن بالذات

لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد فالتوزيع المذكور اه اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب

الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم

الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا

المقام بل لاغراض والفاضل الجلبي في تصحيح التوزيع كلام ايراضي سماع الاذان الكريمة

قالوا اي اثبتوا صحة التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير

زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص اخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة

غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان

والازم ان لا يغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا سواء كان بحسب الوجود

اشارة الى بيان وجه تقييد الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما اه بقوله اي يمكن الانفكاك

بينهما يعني انما فسر به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور

وجود احدهما مع عدم الاخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه لا انه يوهم

قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر من اختصاص [illegible] الانفكاك بحسب الوجود

فلا يرد النقض اه لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي

القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيزين

قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم

ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى اقول لو اريد الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات

لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد

بالامكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها

بدون بعض اخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة فيرد الالهان المفروضان وكذا المجردان

المفروضان

المفروضان كالعقول والنفوس اللتين يثبتها الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما

قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما فليتامل وجه التامل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب

الوجود والنقض المذكور مندفع لعدم تحققها ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدع لا بد

له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل المحشي من ان النقض انما يرد بالممكن

لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين

فانهما ممكنان نظرا الى ذاتيهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق في الالهين

والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما

مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى لما كان عدم الانفكاك اه اي ان الشارح لما كان بصدد بيان

ان الصفات لا تغاير بينها وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينها بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك

بحسب الوجود ليتم البيان الا انه ترك لان عدم الانفكاك بينها بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم

كونهما متحيزين والتجرد اه وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب

الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك

بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به فانهم قالوا اه

قال الامدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ما هي عين الموصوف

كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه

خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة

والارادة وغير ذلك من الصفات [illegible] لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك

بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل

ان بعضها غير الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قال الفاضل

المحشي الظ انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يعبا به وبهذا يظهر

اي من عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف

ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة فليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير

الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والجوع والمشية وغيرها

مع صدق ذلك الكلام قد عرفت ان المراد اه يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير

الشارح قوله ويمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله اي يمكن الانفكاك

قوله على انه يرد اه اي ولو التزم مع كونه مما لا يلتفت اليه في مقام التعريف لم يتم التعريف ايضا اذ ينتقض جمعا بالتشخص ح فانه على تقدير وجوده
على ما ذهب اليه الحكما لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله او متقوما به على ما قيل ورجح على الاول بانه لو كان المراد انه لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله لكان داخلا في
الاعراض اللازمة فلا يكون لافراده بالذكر وجه وانت خبير بان كون التشخص امرا وجوديا انما هو مذهب الحكما واما الاعراض اللازمة فوجودها متفق عليه بين الفلاسفة وجمهور المعتزلة وان ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه الى كونها غير موجودة ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين فلا فراده
بالذكر وجه ما وينتقض ايضا بالاعراض اللازمة فانها على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحالها مع ان كلا من التشخص والعرض اللازم مغاير لمحله هذا
وقد اورد على كلام المحشي الفاضل ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والعرض اللازم لا يكون مغايرا للتشخص والمحل
فليتامل
يوسف افندي زاده

فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى

على انه يرد اه اي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده
ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها
لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحالها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض
اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله
على انه يرد عليه ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه داخل
في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة
وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للشخص ولمحالها
يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام
في عدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة على
ما ذكره الشارح وهذا الاضطراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم
والاخص حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض
ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء المراد
بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة
لا يغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بان الكلام في الصفات
القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا
على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه
كيف وهو محل لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق ح الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود
ومن جانب الصفة بحسب الحيز وحرادهم اه جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات
اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير
لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع
من وقوع ذلك الانفكاك اي الامكان الوقوعي وهو هنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي
مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات
مغايرا للعرض اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز
فانهم انتهى يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير

للاشارة الى تعميم الانفكاك لا يتوهم من تخصيص الانفكاك في الوجود فقوله المراد امكان الانفكاك
من الجانبين وا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن
وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيز وليس الصانع
متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض
في الوجود بان ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو
المحل وحيز المحل مكان فما قاله الفاضل الجلبي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشيء منشأوه
قلة التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم
من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود حده
هذا وقسما اخر حده هذا فالمعنى ح ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما
من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه
اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف
الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث
قال ان يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي نحو كان من الانفكاك نعم
لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك
بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم ح ان كلمة او للتقسيم لا للترديد تامل نعم يرد الاشكال
اي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما
في عدم او حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز
ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في العدم والحيز جميعا ان قلت لعلهم ارادوا ان
يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر او قائما بمحله وان لا يكون متقوما
وحاصله فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات
بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل
ان لا يكون متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به
لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم وكلا لمحله او جزءا لشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض مع المحل لانه يجوز ان
لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قلت مثله ان حاصله ان لفظ الانفكاك
الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا التخصيص ماخوذ من خارج لاخراج مواد النقض

فيرد عليه انه يمكن تصور هذا العرض الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بناء على قيامه بمحل اخر ولو بالعرض فتدبر

لجزء العرض كما لا يخفى لان الحليين او بيان القرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الفيدين وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج عدم تصور هذا العرض اه لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله وبه يظهر ان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الى ان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل اقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه تتمة الجواب السابق يدل عليه ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فانه ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر حسن اعتبار وصف الاضافة في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب لانه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا وتقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبنيا على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان بوجود الجزء لخفاء كونه جزء فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين ان مجرد التغاير اه اجيب عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه يدور معه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا

لا يفيد بدونه

زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفيد الحمل الاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد فيما بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف لكن اذا قيل بدل ان النافية وانه تصحيف فصل وقع في عامة نسخ الحواشي بدل لن ان النافية فعلى هذا قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه انه تصحيف فضل اي زائدة لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الا استثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف مخل اذ لا يمكن على لفظه مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار تحسب المعنى اذ ماله لو كان الواحد غيرها يلزم ان الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه اي بتقدير ان يقال ولزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير لن يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل وينتقض ايضا اه اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال لزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر النقض التفصيلي بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه لا يقتضي النفية اي الغيرية صح يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على كونه جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه او لا اذ يكفي ان يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه • يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى الواحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء جزءا من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما وبالجملة مغايرة اه فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما فان العلم تعلقا اه

حاصله ان تعلقات علمه تعالى نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقاته فيما لا يزال المختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددة في زمان الحال او الاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل لذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه بالمتجددات بانها وجد والعلم بانها سيوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد فنعلم انه دخل الان بطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق اخر لان متعلقاتها ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدوراته تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الان او بالفعل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قول العلماء ان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى بجعلها ممكن الوجود اي يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى الذات امر ذاتي للممكن لا يعلل بالقدرة بل يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه

ممتنع

قال المحشي الخيالي او على صحة الاطلاق اي اطلاق القوي المشتق من القوة واورد عليه ان كون المأخذ صفة له تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه تعالى عندنا ويجاب عنه بانه يجوز ان يكون مراده ان ذكرها بين الصفات التي اذن الشرع باطلاق مشتقاتها عليه تعالى للتنبيه على جواز اطلاق المشتق من القوة عليه تعالى لان توصيف الله تعالى بصفة القوة يدل على صحة الاطلاق والاولى ان يجاب بان مراد المحشي الفاضل انه لو فرض انه لو لم يرد الاطلاق المشتق على الله تعالى لكن ورد اثبات القوة له لجاز لنا ان نشتق منها اسما ونطلقه عليه تعالى اذا لم يوهم نقصانا في حقه تعالى وهذا قول ارتضاه من الاشاعرة القاضي ابو بكر الباقلاني وحجة الاسلام اما الاول فقد جوز اطلاق كل لفظ صح اتصافه تعالى بمعناه ولم يوهم نقصا عليه تعالى وان لم يرد به

ممتنع وواجب فلا يصح ان يكون اثرا للقدرة وحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين فمنهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانها اذا كان الطرفان متساويين صلح كل منهما اثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر اخر فعندهم يكون مقدوراته تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا ترجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على مذهب نافي التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات من الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلق الحادث بعد تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها فذكرها للتنبيه على الترادف قيل الاولى ذكرها متصلا بالقدرة او على صحة الاطلاق اي يعني ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قال الفاضل المحشي ان كون المأخذ صفة لله لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله تعالى فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغيره ذلك عليه عندنا وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا

باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان العلم
اذا علمنا علما تاما وجليا بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين هاتين الحالتين ونعلم بالفرق
ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار عند الاشاعرة و
الجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في
الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات
والبصر علما بالمبصرات انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوة منه مع انه يمكن
اضافته تعالى فلا حاجة الى التأويل واولهما غيرهم اه اى فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين
البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون
لنا بعد استعمال تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين
تعلق ازلي بهما ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة
وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثهما بهما ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي
يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر
في ايراد ان العلم لان للعلم تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما ومن تمسك به اه اى من تمسك باثبات
الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها
فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السبع قال السيد
قدس سره وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال
لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لايكونان بالالتين الموفقتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
عند من لايقول بالتكوين نقل عنه وايضا لايصح على مذهب من لايقول بالتكوين مطلقا بل
الاخر من منهم كما مر انفا اعترض عليه اه حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند
التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا لزم
الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها
التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته
الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين
لازم الذات وان كان المعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققا ايضا لم لايجوز ان يكون للارادة

لان العلم له تعلقان احدهما يحدث بحدوثهما سح

نوع خصوصية باحد التعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا
نقول ان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب لايكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب
تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت اخر
فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لاتكون تلك
الخصوصية كافية بل نقول انا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود
تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الاخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع
الطرف الاخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب
تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة
لم يوجد لايقال الارادة صفة اه جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم
الاحتياج الى مخصص اخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل
والترك عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص اخر ويجوز تخصيص المساوي بل المرجوح لانا نقول الكلام
في وجود تلك الصفة اه يعني لانسلم وجود الصفة التي من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع
لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد
المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان
الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا
العطشان اذا كان عنده قدحان مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان
من جميع الوجوه انما المحال هو ترجح احد المتساويين اى وقوع احدهما من غير مرجح اى موقع وموجد وهو غير
لازم من كون الارادة مرجحة كما لايخفى وانت خبير بان هذا الجواب لايجدي نفعا لانه يجوز ان يكون مخصص
احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة لتساوي نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجح
بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والقول بان كون القدرة مرجحة يستلزم
الترجيح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد في شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح
يستلزم الترجح بلا مرجح هنا ولا مخلص عن هذا الا بما يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين
لايحتاج الى تعلق اخر مخصص له وهكذا الى ما لانهاية له والتعلقات امور اعتبارية لايجري فيها برهان التطبيق
فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل تحقيقه اى تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع
انه لولا تعينها فلابد اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده

في الخارج وكل منهما لا يصير مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تع يعلم الممكن والممتنع والواجب
فلا يكون مخصصا له وهو ظ واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال او الاستقبال فان
المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه وهو الفعلي او متأخرا عنه وهو الانفعالي
والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما
بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له
وبما حررناه لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي وعلمه تعالى حضوري
اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسم العلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم
بنفس حقيقة الشيء او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل انا لا نم ان التصديق
فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة
او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير
وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها
وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا للوقوع كما لا يخفى على ذوي الاذهان بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب
نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل وبه يندفع قول
الحكماء اي بما ذكرنا ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع
لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض
دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كما نتصوره اولا السرير ثم نحصله وعلمه تع
من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء
في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه فهو بط وان ارادوا انه ليس
تابعا في الوجود الخارجي والتحقق انه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا للوقوع المقدر
كما لا يخفى نعم يرد ان يقال او يمنع يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه
مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان
يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه بعض العلماء بان العلم
بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه
من المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تأمل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال
ان قلت يلزم ان لا يعني ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب ان لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون افعاله على نسق

والتحقق

مضطرا واحد

واحد اما الوصف بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير مختار فيها فيجب ان
يكون معنى كونه تع مريدا انه ليس له قاهر في افعاله وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعل باختياره
فيكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا
موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا انه فاعل على سبيل القصد والاختيار ثم قوله ان قلت يلزم منه كون
الجماد مريدا لتقرره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه
تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وحاصل جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه
السلوب انما تكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا
وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على
الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نم تحقق ما يوجب
صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء
كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب تعالى والحاصل
انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون
السؤال موجها ويجاب بما اجاب المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو
فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق نعم يرد انه اي يرد يعني
عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض
الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى وان اريد انه اي ان اريد ان الفعل يصدر
عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال
مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب
المذكورة اثبت المشيئة فلعلها هي المرجحة الملازمة غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز
عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة
ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلهم يخصصون المشيئة
بالمشيئة القسرية لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وان
لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من
في الارض كلهم جميعا وقوله تع ولو شاء لهديكم اجمعين ولقوله عم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
قيل عليه قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على

واجاب عنه بعض الافاضل بان المراد انه قد يخبر بوقوع النسبة وهو عالم بارتفاعها على ما يقتضيه قوله بل يعلم خلافه ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه بعبارة وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا ظنا اياه ولا شكا فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فثبت مغايرته للعلم الغير اليقيني ايضا فتبصر سو سوادي

ان المعنى الذي يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري حينئذ هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عم ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما لو كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلوب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عم بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام اعني كونه متكلما واما كونه مغايرا لما سواها في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة واما في ذاته تعالى فانه يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول واعلم ان هذا المقام من مجاز الاوهام نقل عنه يجوز بالجيم والحاء المهملة انتهى فعلى الاول من جزت الموضع اجوزه جوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حاز الابل يحوزها حوزا والحيز السوق اللين المعنى الذي نجده يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني اول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها يختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغيير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى العبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء انت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة

قال المحشي الفاضل فالموجود صيغة الامر لا حقيقته لان حقيقة الامر ومعناه الموضوع له هو الطلب فان صيغة الامر موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فقوله والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية التي تحصل في ذهن الامر عند قصد الامر يعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه مردود بان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا والذي وضع له صيغة الامر هو الطلب الحاصل للمتكلم ومن البين ان ليس في الصورة المذكورة طلب حاصل للمتكلم نعم فيها حالة باعثة على التلفظ بصيغة الامر لكن لا يلزم ان يكون تلك الحالة كلاما نفسيا لجواز ان تكون هي ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم على ما في المواقف فتامل يوسف افندي زاده رحمه الله

او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب اخر اثبته الشيخ بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل اه وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظ انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد ان المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح ثم ان الشاك او بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور بما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من مطارح الاذكياء والحق ان الامر تعبير عن الحالة اه اي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الامر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما تعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قال في التلويح ثبوت الشرع اه يعني ان ثبوت شريعة نبينا عم موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عم بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عم وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعاء النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسول من ارسله الله لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا لاختيار نبيا من عباده واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عم ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم احتياج سم

في شرح من ذلك الاتصاف بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عم وتوقفه على التصديق بكلام تعالى ظاهر
كما لا يخفى فتبين كلامه تدلفه لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع
وكلامه هاهنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت
الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب
ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر
العليم السميع البصير الشائي المريد وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها
فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه
لابد في التوفيق من التمحل لا حاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان
ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال هاهنا هو ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع
وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عم لان مبناه قوله
عم لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عم موقوف على
ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم بتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد
ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى قيل
وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو الكلام النفسي وقال الخيالي
في وجه التوفيق اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر هاهنا
توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى
وقيامه يستلزم الخ دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش الخطية
اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ والمعتزلة الخ اي يقولون بان ثبوت
المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تع لكن قيام التكلم بذاته تع
لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود في محل
آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا بل
التكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة
لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق
الخلق وهو المخلوق انتهى كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم
بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وايضا المختار عندهم ان كلامه
هو

تواتر

توجيه

الخلق الذي هو حاصل للمخلوق

فانهم قالوا الكلام تع واحد لانه لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان
نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود صفات غير متناهية فثبت انه واحد واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما
هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في
البواقي ورجح هذا القول جماعة من المتأخرين منهم الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع حيث قال فيه والاصح تنوعه في الازل الى هذه الانواع بتنزيل المعدوم
الذي سيوجد منزلة الموجود والفرق بين ما ذهب اليه الجمهور وبين ما ذهب اليه ابن سعيد ان التعلق المذكور ازلي وفيما لا يزال عند الجمهور وحادث
عند ابن سعيد واما كونها صفة واحدة وكون انقسامها الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق فمتفق عليه فيما بينهم

هو الحروف والاصوات القائمة بذات القارئ والحافظ التي يستحيل بقاؤها قائما وتلك الحروف قائمة
بذات الحافظ والقارئ لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى تأمل وهو عدول عن الظ واللغة
يعني ما قال المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظ واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها
ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فنسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام
بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى على رأي اهل الحق واما الكرامية فقائلون بحدوثه اي قائلون بان الكلام
المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم
فهو القدرة على التكلم على ما قال في شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض
وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته
انتهى هذا هو المشهور لكنه قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام قول كن
او الارادة الذي يحتاج اليه في الايجاد هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان
وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات
الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول
اللفظي لزم ان يكون متعدد المتعدد اللفظ ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم
لو كان دلالة اللفظ عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر
ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر والجواب الحق اي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان
عدم وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقة غير متكثرة بحسب الذات
فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم
الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظ واعترض على مذهب
الحدوث انه نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس مختصا بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح
في جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب ورد الدليل انتهى يعني ان هذا الاعتراض وارد
على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن
وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه للتخصيص بمذهب الحدوث واجيب بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن
سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يوجب منافاة السؤال عليه والجواب
بالمقايسة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد
بدونها فكذا النفسي والا فجعل الاقسام انواعا للصفة الشخصية مما لا يقدم عليه احد فان الامر

لا يجري في سائر الصفات فلا يرد ان يتوهم الكلام بل يجري في العلم والقدرة وغير ذلك ايضا

فانا

ان الموجد لهذا الكلام

حقيقة

لا يخلو

من حيث هو امر يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام
عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك الاختلاف في لوازمهما فان الاول غير محتمل
للصدق والكذب بخلاف الثاني   بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا
للخبر يلزم ان يكون مغاير الكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات
بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل لانه لم يجعله في الازل
خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو
ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص
نعم يخرج عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث
هو عالم يصدق عليه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من
حيثية اخرى لحيثية كونه كاتبا والسر فيه ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج
بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها
على صدق البعض الاخر قال الفاضل الحلبي يرد عليه ان هذا الوجه لو دل على كليته لفظ زيد الا يرى انه يصدق
على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك
من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون
محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم والنائم ما هم يقال في جوابه انه انسان
لا انه زيد على ما بين في موضعه   لا يوجب الاتحاد والا لزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك
بديهي البطلان   ولو سلم فنحمل البعض اه ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فنحمل الامر والنهي
والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من
خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد
ما قال الفاضل الحلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان
فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح للطلب تصرف في الكلام اللفظي الخبري فان قولنا اضرب
حصل له التصرف في تقرب على ما بين في العرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفسي وانت خبير بان
هذا ظني لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن   يرد عليه ان فيه اي ان المتحقق
في صورة تقصود الرجل الابن وامره بشيء هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا
يكونها سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون كذلك
اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان يأتي به بعد وجوده فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم
وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء فنحو غير فاهم للخطاب وابعد للطلب وان
كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب   لا يقال يلزم ان لا يأمرنا النبي عم بمثل ما ذكرت
من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا يأمرنا النبي عم بشيء ولا ينهانا بل عزم على الامر والنهي
بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عم عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة اذا وجب
الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا   لانا نقول
فرق بين الامر الصريح يعني ان خطاباته عم للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب
للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها   فان القرآن يعني اطلاق لفظ القرآن شايع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة
والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر
منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل في وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن
يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى   وفيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه
على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لو ان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه
ح يكون متحدا معه في المفهوم اورد لتوضيحه ابدل له لان المقصود الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله
وقد ثبت الكلام النفسي دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل
المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف
المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه
شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات
يريد به الصحة بحسب اللغة اه دفع لما يقال اتصافه بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه
معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم
اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه لا يصح وصف الباري بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة
بان يقال انه اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه
لا يصح ان يقال لمن خلق الحركة في الجسم واوجد الحركة فيه على ما هو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك
يرد عليه ان هذا اه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقة الموجودة
واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز

على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم
المحدثات يراد به اللفظ او المخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المص على ما يدل عليه قوله
وتحقيقه وهذا جواب اخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف
بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي اوصاف له باعتبار
الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب
ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف
ولعل وجه التامل هو الاشارة الى انه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب
اللفظ الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظ المتبادر من قوله واذا وصف الخ انه يمكن توجيهه بحيث
يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به حقيقته الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته
الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا
وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية
والمدلولية فمعنى هنا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ الالفاظ المنطوقة — كما لا يخفى منه
او المخيلة او الاشكال المنقوشة فيكون تحقيقا لجواب المص قال الفاضل المحشي هذا انما يرد لو كان معنى قول الش
وتحقيقه تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب اخر لان جواب المص لما كان بعيدا خلاف الظ عدل الش
عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى ان لو كان مقصود الش ايراد جواب اخر عن شبهة المعتزلة
فلا معنى لايراد قوله ان للشيء وجودا في الاعيان الخ بل الواجب ح ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين — في الجواب منه
الكلام النفسي واللفظي بحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد الخ ولله در من فسر قوله وتحقيقه اي تحقيق — فتامل منه
جواب المص لا تحقيق جواب اخر تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام والتفصيل اه لما تمسك اه
يعني تفصيل الكلام في ان هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المص ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف
بالاوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة
ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت
هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب المص واجيب عنه تارة اخرى
بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه
الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الش بقوله بحيث يوصف اه
وقال بعضهم اه اي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى عم بالكليم انه لما
سمع كلامه تع من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الش
فان

فان معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تع بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد
لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا — كالشيخ الاشعري منه
عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالاشعري والغزالي فهو يقول خص به لانه سمع
كلامه الازلي بلا حرف وصوت كما يرى ذاته في الاخرة بلا كم وكيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود
حتى الذات والصفات قيل اعتبار العلاقة اه يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق
كلام الله على اللفظ لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذي يكون
معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي
الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ — اي الوضع الثاني الذي هو النقل منه
المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا
باطل لانه لو كان مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو محال عندكم
وجوابه اه يعني ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي
ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم
النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شايع فيما
بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضا نقل لكن مع عدم هجر المعنى
الاول قال الفاضل الحلبي يرد عليه انا لا نم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الش في
التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا
فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه اقول المراد من الاشتهار هو
الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار
كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد
مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان
فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في شرح المطالع وان كان معنى — اي ان هجر الوضع الاول فمنقول والا فيسمى بالنسبة الى المعنى الاول اه منه
اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى
منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول
حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول
هذا لا ينافي الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا

بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السؤال ولا خفاء ان الهجر
عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الش و وضعه لذلك
مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق
نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول مجاز
بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الش كذلك فيلزم المفسدة
انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الش ممنوع اذ معنى قوله و وضعه لذلك باعتبار دلالته
ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من
الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه
الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم
على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي
والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور وقال في التلويح لما تعذر الاطلاع
على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا
والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء
العلاقة كونه منقولا مشهور افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح
انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما ان وجوده يستلزم
كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي منقولا
لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام وقد يجاب بان
اعتبار العلاقة اه اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تأخر الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو
مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضيه اه يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا
في اللفظ لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا
كما لا يخفى وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع اه يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا
لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الش بقوله وان كلام الله اسم مشترك اه كان المجيب بقوله وقد يجاب
مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتيب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن
الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي
لا تكلف فيه وبما حررناك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه
الجواز

الجواز ولا حاجة له الى التزام اثباته تأمل يرد عليه ان كلامه يعني ان اراد بقوله اسم اللفظ والمعنى
انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تع يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما نزل على النبي عليه السلام كلاما
ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحال وانه بطل للقطع بان ما نقرأه
هو القران المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى
وان اراد به انه اسم لنوع القائم بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل
يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تع من حيث خصوصيته وتشخصيته مجازا لكونه استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته
حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص
لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين
في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب
النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القران موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة و بطلان
اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته
تعالى وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تع بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء
ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها ايضاح انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان
كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القران له قديم حيث قال القران اسم للفظ والمعنى وهو قديم
انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ
القران له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونه
نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تع وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي من انه
لا استحالة في وصف نوع كلام الله تع بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم
بذاته تع وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه
الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام
ولا مخلص الا بان يجعل اه اي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين
الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع في ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه
متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته ازلا وابدا
انما الحادث الجزئيات المشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل

للمجاز

اعتبروا

لا يقتضيه

مشتركا بين ذلك النوع والفرد من الخاصيين والالزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عم
كلام الله تع مجازا وليس كذلك لما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد منا بخصوصه
مجازا فيصح نفيه عنه وذلك بط بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تع بالحدوث حقيقة لحدوث
النظم المنزل على النبي عم قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرأه كل واحد منا كان بالذات
هو ما يقوم بذاته تعا وان كان يغايره باعتبار تعلق قرأتنا به وفيه يشكل بقيامه او وكذلك
يلزم ان لا يكون المتحدى مع كلام الله تع ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم
والتاخير واجيب بانه غرضه ليس نفي الترتب مطلقا بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف
عدم الاخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود (والترتيب صح)
الالفاظ المرتبة مترتبة صح وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك
في حقه تعا بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث
اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تع غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات
والالزم انقسامها الا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب
ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الوقت لجواز ان يكون
هناك ترتب وتاليف يتحقق به الوقت وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين (التصور صح)
انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عم وما يقرأه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو
الالفاظ القائمة بذاته تع بالترتب الوضعي او الترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فيما اذ لا ترتب هنا
سوى الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الوقت مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعا
صفة حقيقية بسيطة كسائر صفات الكمال انما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات
فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ الاشعارة في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكونه
الالفاظ القائمة بذاته تعا راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته
لم يرد به اه اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة ازلية
اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التي هي
مبداء لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والاماتة
والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فانه ليس المراد معانيها التي هي الاضافة بل مبدؤها يرد عليه انه يجوز ان
يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته لم لا يجوز
ان

ان يقوم بغيره تع كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفع بما سبق
في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان
اعني الاول والرابع وهو ظ وجوابه ان حاصله ان اتمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبني
على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع
ولم يتحد الدليلان يرد عليه ان حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة ممنوعة لان الجواز
الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع كما هو رأي
الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تع وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة
لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما (الثاني صح)
سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ
السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما يرد عليه منع مشهور وهو انه
يعني انا لا نم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدونه التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا
بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه ان لا معنى
لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التاثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه
انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب
الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين اخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التاثير
عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ماله وعليه اي وقد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره
ويمكن ان يقال نفس التكوين اه يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين اخر او حدث بغير التكوين
لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري تع به وقيامه به تع متعلقا اولا بوجود نفسه
ثم بوجود سائر المحدثات والاستحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا
ذاتيا وان كان مقارنا له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها على ما قالوا (عليها صح)
من ان المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها
فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له
في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تع متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه
بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين
وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا

ومتعلقا التكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو مح
وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه
بذات البارى تعالى انتهى الكلام ولا يخفى عليك انه كلام منشاؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو
ان يكون التكوين القائم بذات البارى تع بحسب الذات متقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم
تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم (المتقدم م)
اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا
لذاته ولا انسداد باب اثبات الصانع تامل فان الكلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان
قيام العرض (الاعراض مع) مقدم على وجوده (وجودها مع) بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح
المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشى
بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررنا باختيار الشق الثاني بادنى تامل فلا نصرح به مخافة الاطناب
فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تع يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع ايضا
قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية
تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى اه مثل الدليل (لو وجدتا م)
الذى اورد في قدم الارادة والقدرة بانه لو حدثتا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما
فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تامل لانه اراد ما عداه يعنى اراد بالادلة الادلة
الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع ومبنى الامر على تغليب الاكثر على
الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا
لا يلزم قيام الحوادث بذاته تع بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل
ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم
ابتناء الدليل الثاني فانه مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم
الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظ ان الدليل الثاني ايضا مبنى على كونه صفة حقيقية
اذ لو كان من الاضافات اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة (المتضايفين م)
لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا الامرين محال ويخطر بالبال ان
التكوين هو المعنى الذى اه يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغايرة للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في
الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسط بالمفعول بحيث

يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول
فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب
ويرتبط بتوسط بالضرب (بالمضروب نوبوراده) بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون
ذلك المعنى عين الضرب الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل
الموجب عند الحكماء بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة
بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تع بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب (على ما هو مذهب الاصحاب ... اراده)
كالقدرة والارادة فيكون متقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما وبما ذكرنا اندفع ما قال
المحشى المدقق من ان في هذا الكلام اعترافا بان صفاته تع موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في
القدرة بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك
بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتاخرون
واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر
الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل او يلزم
تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تع بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج
الى معنى اخر كما في الحاشية السابقة فتامل نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو بحث اخر على ان طريق وجود
سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعنى ان المقصود ههنا هو اثبات
المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او امر اعتبارى يعتبره العقل من نسبة الفاعل
الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو بحث اخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات
وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك
الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تع خالق كل شيء ولا معنى للخالق
الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرناه اندفع
ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى
القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا
خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان واستشهاد الوجدان في امثال هذه المباحث غير مقبول (واستشهاده م)
ووجه الاندفاع ظاهر لا سترة فيه او يكون اه يعنى ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم
والمكون حادث لكون التعلق الازلى بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت

فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على
تحقق ذلك الوقت ويكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل وهذا هو الانسب بالمتن
لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء
من اجزائه في وقت وجوده في يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل
ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده في
يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر
الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه فعدم تعرضه التعلق وتعرضه
للوقت يرجح الاحتمال الثاني وحاصله منع الملازمة اه اي لا نم انه لو قدم التكوين قدم المكونات
كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد
شيء وما قال الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متاخرة عن المكون
عند القائلين بحدوث التكوين كان الضرب متاخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم
قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب
فهو خبط محض اذ لا معنى لتاخر التكوين عن المكون كيف والش حقق فيما بعد على مذهب القائلين
بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة والارادة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت
وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم
التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متاخرا عن المكون مثل تاخر
مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون بحدوثه
وقد يتوهم ان يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو
اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم اه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم والحدوث
قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شيء لشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث
البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود وليس بشيء اي يعني ما يتوهم في توجيه
ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شايعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع
الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام الا يرى انه قد ردد المردد وجود
العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له
اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض

عليه

عليه فتامل على انه يجوز ان يكون الجواب اه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا الاسكاتا للخصم
ويكون الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث
التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم
التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب
الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب ان يذهب الى جميع
الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين
ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة ومن اجل ان المراد اه
يعني من اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه
يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم للاشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى
والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من
العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان
معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل
رد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ما قال بعض الافاضل
ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء
العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت
البداية للوجود ووجه الاندفاع ظ وفيه ذلك البعض قوله ومن ههنا اي من اثبات اختيار الصانع
كذلك ولا يخفى انه يابى عنه قول الش فيما بعد والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية اه
كما لا يخفى على اولي الافهام جعله بعضهم من تتمة الجواب اه يعني ان الش جعل قوله وهو غير المكون
كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المحررة في
اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام
من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح
وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق به في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما
من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت

الزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا لا يلزم ان يكون اه سمه

الرد على من سمه

الرد سمه

المورد سمه

التام سمه

لزم سمه

لا في التاخر الي الكون

وجودها وكذا المكون منفك عنه في الخير فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة
حقيقية ذات اضافة والا اى وان كان اضافة لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون
ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين وليس بشيء اه اى ما جعله بعض الشراح الشرح
لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون
المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدمه
قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم
الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة
الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة
على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة
اى لا نم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما
عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى لان يقال انا لا نم صحة الانفكاك بينهما يدل على
قلنا تفسير المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دال على انه لا يشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب
موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه العالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده
ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق
على ان عدم الغيرية لا يكفيه منع الملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله والا لكان غيرا يعني انا
لا نم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد
وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة
المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انهما مغايران للمحل والذات
ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي من الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين
عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية البتة
والصفة المحدثة مع الذات اراد بالصفات المتجددة لذاته تع من كونه قبل كل شيء وبعده ورازقا
وخالقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الچلبي ان الصفات الحدثية داخلة
في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه
خالقا ورازقا ونحوهما قيل عليه ان التكوين انه قائل من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة
الجواب بناء على توجيه الشرح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين
للذات

ورازقنا وخالقنا ومحيينا ومميتنا اه سم

الذي هو مبدا الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المص ومن يوافقه مبدا الفعل
ولذلك جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثر للمفعول ولو سلم
لم يكن غيرا له يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبداه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون
ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل
ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير
الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير
وارد على الشرح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل
الموردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغايرهما وجعلهما ايرادا على تقدير ان
يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قال الفاضل المحشي فليس بشيء لان هذا
الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشرح وهو لم يجعل قوله غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل
الغير على المصطلح وجوابه ان الكلام الزامي يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم
القائل بان التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان
التكوين على ما زعمت نفس الفعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة ويمكن ان يراد به اى يمكن
ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبداه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق
والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي لكن المراد به في اصطلاحهم مبداه
عليها اما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب
ليس مبدا الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له وقد عرفت انفا جوابه لعل
هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء
لان صحة الانفكاك اه جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب
عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات
انتهى كلامه والاظهر انه يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح
عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج
وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تع والا لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة
لكونه قبل الشيء وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات
اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد فاذا كان
واذا

الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى غيره يكون الايجاد صفة لذلك
الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء وجوده قيل تفسير
التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبداؤها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا
القدم او يعني انه اقدم اما ماخوذ من القدم اللغوي وهو مضي الزمان الطويل المعبر عنه
بالفارسية پيش بودن فالمعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل
لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي
بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم
العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده
به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه
الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم
بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر اخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما
عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود
الذي من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني
وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون
الواجب اقوى قدما محل بحث   وذلك بحكمه يعني كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح
دليلا على كون صانعه قادرا مختارا حكيما يدعونه الاصحاب من الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن
على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة
خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبداءه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل
غير مسموع لانه لا بد له من دليل   نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم على
الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان
يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث
ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت
بعد بل انما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب
ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فينبغي ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر

الوجود صح   فيتبقى صح

الاقدم صح

وتعلقه ... وجوده القديم ... بين الواجب ... وان كان ... بخلاف ... العالم ... مدة ... وجوده ... في افتتاح ... العالم ... فانه ... وجوده ... التفصيل ... هذا ... كلام

وكذا بالنسبة الى العلم ايضا اذ ليس تعلق علمه تعالى تعلق موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتهما ازلية ولا يتصور
القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقهما متاخر عن تعلق علمه وارادته في الازل فيتحقق
الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة
بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه
ارادته ايضا تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا   تامل نقل عنه وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم
التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما
يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على
تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب
الفعل او امتناعه قبله تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته
ضرورة توقفهما على تعلقهما بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم
الايجاب وسلب القدرة والاختيار   ان بالدوران والترتب دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة
من ان قوله ان للقدرة والارادة مدخلا في بعض الافعال يدل على ان للقدرة تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد
من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم بداهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال
بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير
وعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مسيس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل عليه بان للقدرة مدخلا فيه
بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل
منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكرنا اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط من ان بداهة العقل لا يحكم
بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول
صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى
التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة حتى يكون ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم
البديهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى   صرف القدرة جعلها يعني صرف القدرة جعلها
متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك
الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله في العبد قدرة متعلقة
بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التاثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست
مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لانها فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع

الازلية صح

توقفهما على تعلقهما صح

اوبعدمه صح

وبما ذكرناه صح

الثاني كذب صح

التساوي صح

ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير
احتياجه الى مرجح وكان صدور الارادة عن ذاته بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور
ارادة العبد من ذاته لا يوجب كونه مجبورا في افعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام
فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله
تعالى يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد اولا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان
الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد
الطرفين وتفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الالات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا — ثم صح
لان يخلق الله في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل تعلقت ارادة
الله وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك بمعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الالات اليه تعقيبا ذاتيا
فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوق الله فالجبر باق
او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين
في موضعه من ان الارادة صفة من شانها الترجيح فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة — احد المتساويين صح
التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة قلت فائدة التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة
تابعة للعلم واذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه وصرف — فاذا صح
القدرة والدواعي اليه فيخلق الله الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المرتب على الداعي
يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها
وعلم حسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم — وعلما بحسنها صح
مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها
فمرجح العلم بالحسن والقبح هو الداعي الى تعلق الارادة فان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحلية
والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم
قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده
فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى
فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال
الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب
والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان تكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان تكون مستندة

الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن
او القبيح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله — في بيان صح
وقيل صرف القدرة الخ اي وقيل معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد
استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان
ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بعد
صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة
متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتاخر اذ لو كان عينه
يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال الخ اي ما ذكره صاحب القيل ليس بشيء
اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا
لان استعمالها موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان مع انها
تقارنه على راي جمهور المتكلمين فلا يكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال
القدرة المتاخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد
الفعل اعني الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء
باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصف فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة
ومتاخرا عنه باعتبار وصف اي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه
فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي
متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك — وصرف الارادة صح
رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي الخ اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو
التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتي لان خلق الله تعالى الفعل
لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية
التي ليست سببيتها الا وهمية فلذا التعقيب قوله والا فالقدرة الخ اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا
بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه في الشركة
حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة
الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثرة في مقدور واحد مع ان مذهبه ايضا شركة من مذهب
المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة

فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور والنقصان في ذلك كالنقصان في عدم قدرته على الممتنعات
قوله وليس بشيء اه اي ما ذكر ليس بشيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بالامر
في التأثير على ان الانسب انه اقبح شركه من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه مؤثرة
فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات
قياس مع الفارق قوله ولا يجري في ملكه اه قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل
قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اي علة عادية وهي
ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة
لا حقيقة ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي
من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ
حيث ينفي كون شأن القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة او شرطا مجاز قوله ولك ان تقول اه
هذا ما وقع في كلام الامدي من ان شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة
الله في تسميتها علة او شرطا حقيقة فما قال الفاضل المحشي من ان كون شأن القدرة التأثير غير مسلم عند اصحابنا
فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنها التأثير قوله يشير الى وجه
الذم في ترك الواجبات يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وارتكاب
القبيح وهو تضييع لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس
متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلق المشيئة
والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه ففيه وجه استحقاق الذم
في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا
ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيأ الاسباب وميلان النفس
الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيئ الاسباب
والميلان الى فعل الواجب فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم
ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل
ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله او سهو او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك لكان
ملائما لنظر الشارع لانه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان لاستحقاق الذم والعقاب
لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو

مالم

مالم يمض اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة
ثم اعمال القلوب من الفكرة والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح
انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم يعزم ذلك لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطرة مما لا يمكن الاحتراز
عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا
ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا
قوله وهو لا ينافي اه اي كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون
وجه الذم في فعل المنهيات شيئا اخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجيء في قوله وصحة
التكليف تعتمد اه حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيعها باختياره اه وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان
ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه
مغايرا لما في فعلها قوله هذا الكلام الزامي اي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني
على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل لزم
وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا
وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع
الفعل بدون الاستطاعة حينئذ اذ لا دخل للاستطاعة في وجوب الفعل عنده حتى يستحيل
وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية او شرط
عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب
ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على
انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة
تكون مع الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على
رعاية ظاهر قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل قوله فلا ينتقض
بقدرة الله اه اي حين اذا كان مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض
بقدرة الله وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله يلزم حدوث قدرة الله او قدم مقدوره
اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم
مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة
بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا

لذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمه على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض اه لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس نفي اه يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل اولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا على انه لا توجد قبل الفعل فلجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع مقارنته له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث اه حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل القدرة سابقا على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما ستعرف فالنزاع بين الفريقين ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما من يقول بقائه حال الفعل وهو يقول ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون اه حاصله انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزع من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمنع العقل في الحالة الاولى انتفاء الشرط اه انه يلزم من حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما بجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او بغير ذلك من الامور المناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكره لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست

مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية امورا خارجة تكون شروطا للتاثير فلا يلزم قيام العرض بالعرض قوله وهو الامام الرازي قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير بذاتها [1] ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الاخرى لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا بها مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ اه دفع لما اورد على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لشرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات ان يحصل الفعل بها اي بسببها كما هو رأي المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه قوله وفي كلام الآمدي اه اي وقع في كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها التاثير وانما لم يؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله او بسبقها قدرته تعالى كما انه في التاثير ولا اشكال في صحة ما ذكره الامام واحاصه الا ان يعم التاثير لما يعم الكسب كما لا يخفى قوله بمعنى تبعيتهما له في التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز لم يات بشيء قوله والا فليس اه اي وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة اه حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرهما في الشرح قوله يعني ان المكلف وصفان اه يعني حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كونه سليم الاسباب والآلة سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ولونه وصفا بحال متعلقه ضمنا وهي الاستطاعة ويعبر عنه بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب والآلات قوله واما كون

جواب [1] الاستطاعة وصفا ذاتيا اه يعني واما توجيه عبارة الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة الاسباب وهو وصف ذاتي للمكلف ان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف

بذلك حيث يقال ذو سلامة الاسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا
مم والا لم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب اذ هي وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف
الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة الاسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا
حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح بخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى
بحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فمم والا لم يصح تفسيرها بسلامة
الاسباب داخلا في تقرير الجواب وقال ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق
بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نم ان الاستطاعة وصف ذاتي والا لم يصح تفسيرها بسلامة
الاسباب وجعل قوله وقولنا ذو سلامة الاسباب جواب سؤال وهو ان يقال لا نم انه لا يصح تفسيرها
بسلامة الاسباب اذ هي ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة الاسباب فيصح تفسيرها بذلك
وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة الاسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة
التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب مصادرة
وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله وقولنا ذو سلامة الاسباب ان يصير كلاما على السند
الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم تفسير الاستطاعة
بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من
له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل اراد به السيد الشريف
وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا
معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة
المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها هو معنى صفة اعني كونه بحيث
سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل صفة الشيء بحال متعلقه
مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره
السيد في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله
تحرير المقام اه اي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فانه حكي عن امام الحرمين والامام
الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابا لهب
قد كلف اه وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصليه الاول
ان لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة لله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف
قبل

قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف
عنده تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره
وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله
ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقايق قوله ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق
به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء
قوله لكن تعلق بعدم علمه اه فانه ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع
بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله فالاول لا يجوز اه اي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين
من اصحابنا بناء على تجويز الاماميين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى
الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم بط لان طلبه فرع تصوره وتوقعه
اذ لو تصور مثبتا يلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا
لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة
وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي قوله والثاني لا يقع اتفاقا اه بشهادة الايات
والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز عندنا اه لجواز ان يخلق الله فيه
قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما
فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالث يجوز ويقع اه فانه من مات
على كفره ومن اخبر الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله
وهذا توجيه اه يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق
واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده وكيف
وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول
به لا يعدها اه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل
هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة
ان الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا اه اي قد يوجه
ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف لا يكون التكليف بما   قبله
لا يطاق بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى
بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا

وبالثالثة جائز وواقع اتفاقا قوله ولك ان تأخذهما اى لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق ولا تقيدهما
بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا
يستلزم العموم وشمول جميع الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين
ولا شمول الا ترى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم
فلذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق بالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق
جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذهما الى الامكانين وقال ولك ان لا تقيد الامكانين اعم مما يمكن في نفسه
ولا يمكن في العبد في نفسه بقوله في نفسه معمولا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا
لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى انه لغموض الكلام لا مدخل
له في المقام اصلا قوله وقد يقال ان ابا لهب اه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق
النبي عليه السلام بجميع ما علم مجيئه به من عند الله ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن به
ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن به بانه لا يؤمن به وان يصدقه في انه لا يصدقه وانه محال لان اذعان
الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص ان كان مصدقا كان عالما
بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه ح تصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون
علمه بتصديقه موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدقه فح وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته
فضلا عن جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز اه يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق
الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم ولا يجوز فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم
التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا
يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة
الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع به التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة
ان يصدقه في ان لا يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما اذا بين بان تصديقه في الاخبار
بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به — صدقه سه
وما يكون وجوده مستلزما لعدمه مح فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير ما اختاره الشارح في حواشي العضدي
ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به فمعنى لا يؤمن به
رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تأمل قوله والذي يحسم مادة
الشبهة لشادة المعاذكرنا من المناقشات قوله والذي يحسم مادة الشبهة هذا الجواب

اختاره

اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمح انما المح
هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمح انما يكلف به اذا
علمه ووصل اليه بخصوصه وهو مم وعلمه به تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح
عليه السلام لا يؤمن من قومك الا من قد امن الاية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع
لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان
بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص
قوله لو صح هذا التقرير اه ما ذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي
نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه تخلف الحكم عنه في مادة مثل ابي لهب حيث
وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض
وقوعه محال لكنه يلزم انه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم
بالضرورة الوجدانية اه دفع لما يتوهم من ان المدعى انه لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل
انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد
النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة
ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في انه ليس
شيء منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولها فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات قوله
يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمها قبل مباشرة
ما يوجب حصوله فهو مم وان اريد عدمها بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن
بعد مباشرة لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله
اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال
ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك
اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك
الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد
فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان الاكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا
اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف الافعال الاختيارية
الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات

الغير الممتدة اذا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان التمكن ترك امتداد المتولدات
الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على ان نضرب ضربا شديد التحصيل الم
ممتدا او ضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشرة ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر
على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات
مكسوبا ومقدورا لنا لا بد له من دليل قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت اه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع
بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر اه على ما ذهب اليه
جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب ابو الهذيل
منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا الاجل قدره الله تعالى عليه
وهو مح والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل ومح لا يثبت مح كذا في شرح المقاصد
قوله اي لم يوصله اليه يعني انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصل الى اجله فضمير الفاعل
في لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قال من ان التفسير بقولهم لم يوصله
مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع
عليه الاجل وهو لا يوافق قوله فهم اي المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل قوله وحاصل
النزاع ان المراد بالاجل المضاف اه المراد من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل
السنة ودفع ما يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتا باجله قطعا
وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف
لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجل المضاف زمان بطلان حيوة
بحيث لا تخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا
يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه ان قتل مات وان
لم يقتل يعيش اه كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان
بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما علم وقدره بطريق القطع وح يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم
من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل
الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون اه يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله
اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون
عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط ح غير ظاهر

وان صح

ولان صح ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله
لا يستقدمون عطف على قوله لا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على انه عند مجي الاجل كما
يمتنع التقديم عليه بالتصرمدة هي الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان
خلاف ما قدره وعلمه مح والجمع بينهما عدما فيما ذكر كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور
الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات
بجهالة الاية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى
قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة فما ردة على سوداء ولا بيضاء فلا يرد عليه ما قاله الفاضل
المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف
على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهية اه يعني ان المعتزلة ادعوا
الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشرح لفظ
الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة
الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة
هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الشرح
قوله واحتجتاه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه
فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات
قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل
وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات وانتفائها عند انتفائها انتهى والخلاف
الذي نقله بين ابي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات
من افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة
بن اشرس يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله لا من فعل العبد الى غير ذلك
من الاختلاف المذكور فيما بينهم على ما ذكر السيد الشريف في شرح المواقف قوله يرد عليه انه
لا يوافق اه يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تقدم
وتاخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل
على تعدد الاجل احدهما اربعون والاخر سبعون قيل ليس محصل الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين

على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم
والتأخر عنه لعلمه بانه طاعة يصير سببا للثلثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة سبعين
قوله او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة اه يعني ان المراد بانه الطاعة تزيد في العمر انها تزيد فيما هو
المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي بها يستكمل النفوس الانسانية فيفوز
بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة السابقة اه حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي
علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة
ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء
على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه قوله فيتناوله اه فان الاكل
بالتناول المشروب ايضا قوله تدبيره اه اي قد يفسر الرزق بما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به
سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات وغير ذلك وهو التعريف المعول عليه
عند الاشاعرة قوله فعلى هذا اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العواري رزقا لانه مما ساقه الله فانتفع
به وفي جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه رزق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه
يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الاخر بالاكل قوله ويوافقه اه اي يوافق هذا التعريف قوله
ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه
لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق
على المنفق مجاز لكونه بصدده قوله والاظهر ان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي
لخلا تعريف الرزق من معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما صرح في الشرح
حيث قال ومبنى هذا الاختلاف اه قوله لم يندفع بملاحظة الحيثية اي حين اذ كان المراد ما ذكر يندفع
بملاحظة الحيثية اي مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا في الاكل ما اورد من انه ينتقض
التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما
اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا لم يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له قوله في بعض الكتب
قيل في شرح نظم الاوصدي ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة في اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما
مملوكين قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة اه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال كل دابة مرزوقة او يقال ان
الحكم على الكل من سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر قوله يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب
لا يتصور في حقها الملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع

من

من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او ما ينتفع به ذو العقل يرد ماكول الدواب عليه ايضا فلا وجه للتخصيص
بالاول ح والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف
اقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا لا يخفى ان النزاع في رزق العبد
لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فيكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال
لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه اه اي اجيب عن هذا
الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع
الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا
الاكل قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل اه اي على ان ما ذكرتم انه يلزم ان لا يكون آكل الحرام مرزوقا وهو
باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا حلالا ولا حراما فانه
يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالاية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا
لانم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذا نقول في مادة من اكل
الحرام وهذا النقض انما يرد لو اثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية المذكورة على ما في شرح
المقاصد واما لو اثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى قوله
وايضا فيه فوات مقابلة اه اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو ظ
مع ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله ولنا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اه لامتناع حمله على الحقيقة
اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم
اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد وسيرنا لهم مقاصد نافعة فاختاروا
العمى الكفر على الهدى اي على الايمان قوله ويحتمل ان يكون اه اي ويحتمل ان يكون الهدى في الاية على معناه الحقيقي
ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها
بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الاية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل
لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم والاستحباب العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب
المجاز والصرف عن الحقيقة قوله وايضا اه اي ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلفون في الهداية فبعضهم
مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به قوله وايضا يقال في مقام المدح
يعني انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه

اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق
الصواب لم يوافق الاية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلثة التي ذكرها المحشي اما لو اريد به اظهار طريق
الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول ؏ بين بيان طريق الصواب من حيث انه
صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله وما يقال اه انما يقال
ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز
ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه مدفوع بان الاستعداد التام لحصول المقارن
مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحة قوله وفيه بحث اي فيما يقال في دفع ما يقال
بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة
لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح
فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتد مهدي بمعنى انه لا يوثق في مهدي ومهتد في المدح
مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواة المهتدي في المدح ومع لا ورود لهذا البحث قوله نعم التمكن اه نعم
يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح ولكونه تاما او غير
تام امر مبهم غير معلوم قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني
لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي
عدم حصول المط اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله
ويرد على هذا اي على التمسك بالاية بانه ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل لمخلوق
فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظ والحمل على المجاز فهو مجاز اما عن زيادة البيان
على ما يقوله المعتزلة او عن التثبت والدوام عليها على ما يقوله معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله
ويمكن ان يقال اه اي يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور
لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي او العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله
اذ الاصلح اه اي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله او لم يعتبر قوله فان قلت بل الاصلح اه اي بل الانفع
في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التمكن فيه لكونه اعلى المنزلتين قوله وان اعتبر
جانب علم الله تع يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان
من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فيكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب

العقل

العقل الظهر وعدم ورود الاشكال المذكور اجلى هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب
الاصلح وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشي وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم
قالوا اه حاصله ان المنة انما تكون في الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه
عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل المح على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه
فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور وبغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور
المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان
لكنه اصلح في الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع في العقاب الاكبر قوله حاصله الاصلح
امر يستوجب المح يعني لا نم ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم لعواقب الامور
لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية لمصلحتهم واما الاصلح
الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخرى قوله قيل عليه
المعتزلة اه اي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضاء الحكمة واشتماله المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة
فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم
المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم
فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجوابه انه لا دلالة في كلام على ان اه يعني ان كلام الزمخشري
لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضاء الحكمة ووجوب عدم المغفرة
عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب
العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم
فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضاء الحكمة فلا يلزم جواز ترك
ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها والوقوع مح في حق الكفار عندهم
فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نم انه يلزم جواز ترك الاصلح
لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام مع جمهور
المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان كلام الزمخشري دال على ان عدم
المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب
الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما

ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب
اخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك
الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه
ايضا ترددا على ماذكره المحشي قوله وههنا بحث اه اي في الجواب الذي ذكره الشارح وهو انه انما يدل على انه
يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه
وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب
المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال اه اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب
على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي
وثواب المطيع والعوض على الالام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم لحكمة العليم بعواقب الامور قوله
قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعني معنى وجوب الشيء على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير
الوجوبين اللذين ابطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم اه قوله وجوابه انه اه حاصله
ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما
يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال كون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك
الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما للذات لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة
حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضاء
الحكمة ولما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون
في تركه حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح
العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله
حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي
الاختيار قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي يسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي
علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على احسن النظام وكمالها فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود
في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر متأخروا اه اي ولاجل
ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة
ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما للذات بحيث يستحيل الطرف الاخر حتى يكون

رجوعا

رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب
قوله واجيب بان الوجوب اه اي اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب ح مجرد تسمية اذ يكون
ح محصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد
اصطلاح قوله والعجب اه اي العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من
القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار
الشارع على انه يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الافعال
التي اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة
عليه تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل
من افعاله بل هو المحمود في كل افعاله وهذا بناء على كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو
حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييده قوله
ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله
وانما قيد بالامكان الظ من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني
في الحمل على الظواهر ان المراد بالامكان الذاتي المعتبر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن ح لا بد من الاستدلال عليه اذ لا نم
حكم العقل بذلك على غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الذهني وانه كاف في الحمل
على الظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية اي ما يحكم العقل
بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل
لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال
الاصل والفرع جميعا قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان
قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله
والراسخون في العلم واما على رأي من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق
بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل رضه انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهول والبحث
عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض
الى الله تعالى وما علينا الا ان نصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه وهو ما ذكره صاحب الكشاف
انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا

المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اى هو بخيل بل يداه مبسوطتان اى هو جواد من غير تصور يد وغل وبسط **قوله** عرضهم على النار احراقهم بها العرض في اللغة بيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف **قوله** وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة اه يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعني به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة **قوله** وجه الاستدلال ان الفاء اه يعني ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيمة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فتأويل لا داعي اليه **قوله** جوز بعضهم تعذيب غير الحي اه ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحشي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار باكيا حتى ينقطع ما وقع عنه خوفا عن ان يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحي ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح في الجواب يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة **قوله** واما تعذيب الماكول اه دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف امر في خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك **قوله** قالوا اذا اعيد الوقت الاول اه اي قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك من العوارض المشخصة للشيء [illegible] بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان **قوله** اجيب اولا بان اعادة اه هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نم ان الوقت من

المشخصات

من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فوامر وهمي والتغاير الذي يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اي وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لشخص مغاير لما سبق وهو مم لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فح يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الوقت الاول بلا تفاوت **قوله** لا يقال يحتمل ان يراد اه يعني يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث **قوله** لانا نقول هذا مع انه كلام على السند اه يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص اه وعدم افادة المعلل لبقاء المنع المجرد اعني لا نم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الخارج لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة موجدات وجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء **قوله** وثانيا بان المبدا هو الموجود اه اي اجيب ثانيا بان نعاد وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدا لا معادا لان المبدا هو الموجود في الوقت المبدا وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبدا بل معادا فان كون الشيء مبدا انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون

مبدا، لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه لما اعيد لتوقت
الاول وهو محال او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم
اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه ممتنع لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود
سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه ممتنع لانه يستدعي طرفين متغايرين
والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور
التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة اي لا نسلم ان التخلل ههنا
محال لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان اخر ثم اتصف بالوجود في الزمان
الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين
المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء وجد
مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الاخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود
في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء في زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا
معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من التشخصات المعتبرة في
الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين اه
وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال هو ان يكون بين الشيء
الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه في
الوقتين اي في وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء تشخصاته في كلا
الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء التشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان
الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابتداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت
الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل
هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل
الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا
هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من التشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر قوله
وايضا لو تم ذلك اه جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه



موجود